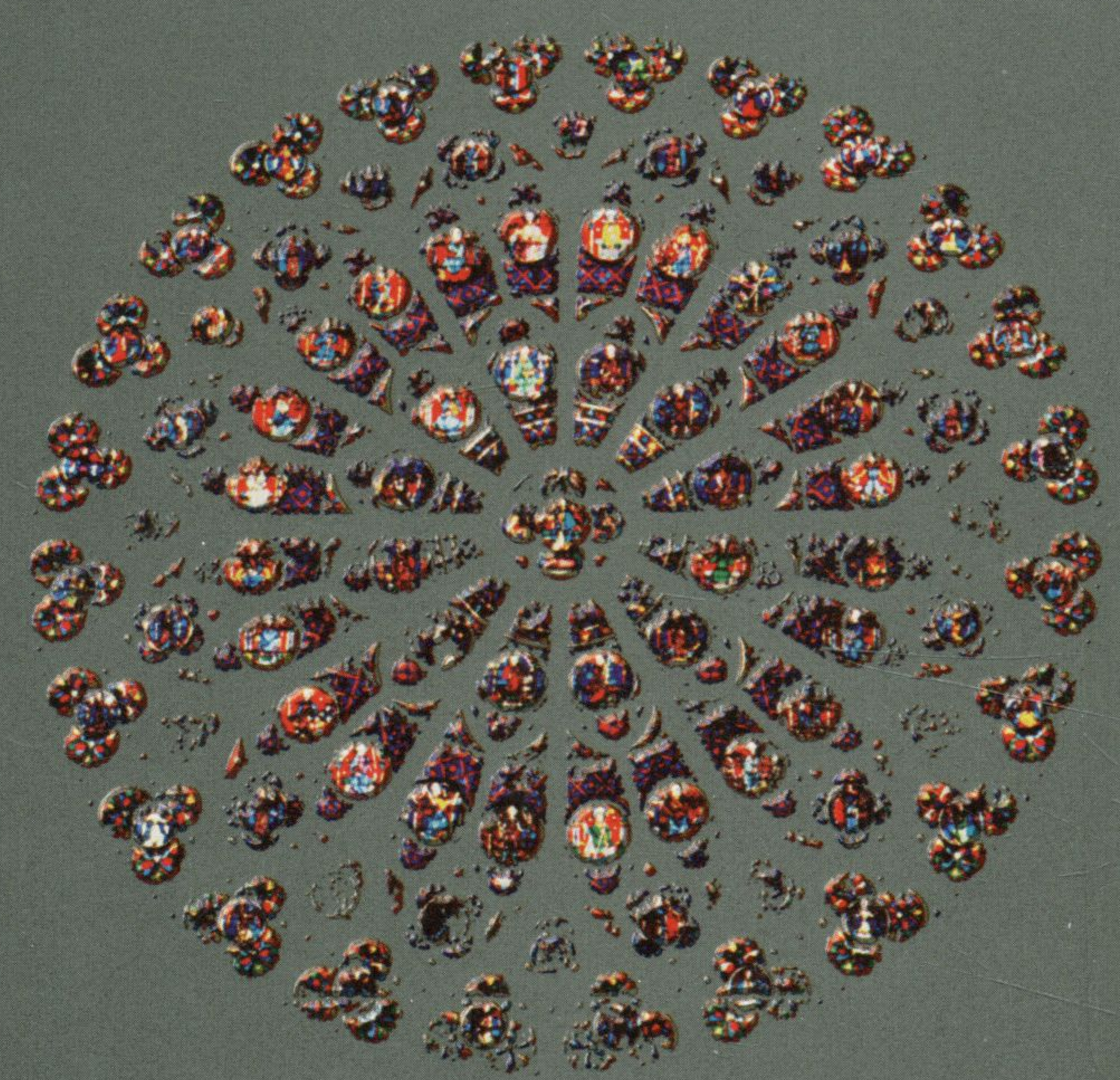
د.علي حسين الجابري

جدل الخاص والعام

دراسة في إقليم الكوفة الحضاري والسؤال الفلسفي





جـدل الخاص والـعـام

دراسة فـي إقليم الكوفـــة

الحضاري والسؤال الفلسفي

- بين الأمس واليوم-

جـدل الخـاص والعــــام

«دراسة في إقليم الكوفة الحضاري والسؤال الفلسفي»

أ.د. علي حسين الجابري

القيـــاس: 14.5 × 21.5

عدد الصفحات: 302

1000/2009م - 1430هـ



سورية . دمشق. ص ب 4650

تلفاكس: 2314511 11 963 +

هاتــــف: 2326985 11 963+

E-mail:ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org

العمليات الفنية:

التنضيد والإخراج والطباعة وتصميم الغلاف

القسم الفني - دار نينوى

جدل الخاص والعام

دراسة في إقليم الكوفة الحضاري والسؤال الفلسفي

-بين الأمس واليوم-

د. علي حسين الجابري

كلية الآداب

جامعة المستنصرية

الإهـــــداء

إلـــــى ....

رواد الحرف والكلمة والحكمة البالغة....

الـذين تحـوّل نمـط حيـاتهم إلى مثـل للإبـداع، والمأسـاة على مرّ التاريخ...

الذين خصهم الأسلاف، بالمعنى المعرفي لسؤال أعراقي أنت؟ ...

أقدم هذه الصفحات

المؤلف

بغداد في 2009

المحتويات

الباب الثاني

دراسات في الكلام والمنهج والتاريخ والنقد المعرفي

المقدمة

يمتد هذا الكتاب إلى الماضي الحضاري، في هذه الربوع مثلما يتسع لشخصيات إسلامية حديثة ومعاصرة كان لها دور في علم الكلام الجديد، والتجديد الديني لمواجهة متغيرات الحياة المعاصرة ومتطلباتها، واذا كانت الكوفة الإسلامية تمثل بيئة معرفية تنتمي إلى أقليم حضاري عريق (سومري – أكدي – بابلي – كلداني) أثمر الكثير من الثمار الكلامية والعلمية والفلسفية والعرفانية العربية الإسلامية، هذا فيما يتعلق بالتراث، فأن لضرورات العصر أثرها في ضبط العلاقة بين الفلسفة والدين والحياة، لمواجهة منطق التغير والتبدل والتحدي الذي يعصف بالمجتمع العربي الإسلامي الحديث والمعاصر وهو يتأهب لدخول عصر (الحداثة) العربية والتنوير الإسلامي العقلاني النقدي، كما نبه عليه رجال الفكر الإسلامي في القرن العشرين، من غير أن نهمل ضغوط (العولمة) ومنطقها الصارم، الذي انتهى بأصحابه إلى إعلان (إرهابية الإسلام) و(دموية الدين)!

مع أن المرحلة تومئ بحزمة من (الميتافيزيقا) المهدئة، للإنسان في زمن العصف العولمي الذي يقلب كل شيء. أن منطق الأحداث وإيقاعها، بعد الحادي عشر من أيلول 2001، والوجود الأمريكي في العراق منذ عام 2003، وتداعيات نظرية (صدام الحضارات) وضع الدين بين (الفلسفة) و(الحياة) وضعاً مزدوجاً، فمرة هو (المنقذ) من حمى التوجه المادي، وأخرى هو عامل (رعب) وإرهاب يهدد أمن الآخرين وسلامهم، تحت دعاوى (الجهاد) التي يسوقها الأوصياء على الإسلام! ممن أرتهن الكتاب والسنة والطقوس والشعائر بأفراد معاصرون، وحولها إلى (شعارات سياسية) حمّلت

الدين الإسلامي أكثر مما يحتمل بل حملته مسؤولية (الجرائم الكبرى) التي جرت في العالم تحت عنوان (الجهاد) لكنه ليس جهاداً ضد المحتلين والمغتصبين والمعتدين والطامعين بمقدار ماهو إثارة لحروب دينية وطائفية ومذهبية أريد لها أن تكون مادة (القرن الحادي والعشرين) بل الألفية الثالثة! – التي سميت بألفية الشيطان – فهل يستمر هذا التزييف العقيدي والفكري في ظل صمت الجميع؟ الكتاب الذي بين يدي القارئ الفاضل محاولة من المؤلف: أوردها على ألسنة أصحابها لتكون رداً على (التهم) التي ألصقت بالإسلام والمسلمين زوراً وبهتاناً، وإن كان بعضها ينتمي إلى قرون ماضية، لكن الدروس التي يفرزها متقاربة! تقارباً بالغاية، وأن اختلفت الوسيلة.

أن (دراستنا لإقليم الكوفة الحضاري والسؤال الفلسفي في) كتاب فلسفي، كلامي، حيوي، بنا حاجة إلى متابعة مضمونه كل حين مثلما به حاجة إلى إضافات، الكاتبين والباحثين والمفكرين، أما فصول هذا الكتاب فتوزعت على بابين الأول دار حول التأصيل الفلسفي والكلامي لهذه الربوع، احتوى على تمهيد وخمسة فصول:

الأول وقفنا فيه عند الكوفة بعدّها بيئة معرفية وإقليم حضاري، أوصلت أثرها إلى طبرستان حيث الدولة العلوية وثقافتها الكوفية، وهو موضوع الفصل الثاني.

أما الفصل الثالث، فوقفنا فيه عند إحداثيات الفكر الاثنا عشري. ودرسنا في الفصل الرابع: العقل والعقلانية عند الأمامية. ودرسنا في الفصل الخامس، مسألة الإسلام وثقافة اللاعنف.

وفي فصول الباب الثاني، الأربعة الذي يحمل عنوان: دراسات في الكلام والمنهج والتاريخ والمعرفة النقدية. تناولنا في الفصل السادس: هشام بن سالم – المتكلم الكوفي.

ألحقناها في الفصل السابع، بمنهج الشيخ المفيد بين الأصالة والتجديد.
أما الفصل الثامن فعبرنا إلى القرن العشرين حيث آراء السيد موسى الصدر وثقافته الكوفية دراسات في فلسفة الحضارة والتأريخ، وفي الفصل التاسع درسنا الصدر الأول (محمد باقر الصدر)، لنكمل الحديث في (ماوراء الميتافيزيقا أم بجانبها) الذي ورد في كتابنا (محنة الإنسان).

صحيح أن فصول الكتاب التسعة تبدو مختلفة العناوين لكن وحدة المنهج والموضوع حسب اختصاص كل باب تضمان إشكالية، الفلسفة والدين والحياة، في مجتمعنا على طاولة البحث، والسؤال الفلسفي لنصل بالتالي إلى إيضاح حقيقة الأمر، للقارئ العربي المسلم أولاً وكيلا يظن الظنون بحقيقة الدين، الحق ثانياً منطلقين في ذلك من الخاص إلى العام.

ولكي نقطع على الآخر، سبل الإساءة لنا، من غير ذنب ثالثة فنميز له الدين الحق عن أصحاب الباطل، بل عقيدة السماء عن أحابيل السياسة والعمل الداهي!

وتلك مهمة شاقة، على الجميع أن يسهم في بيان حدودها! كيلا نضيع مرتين، مرة تحت دعاوى الطائفية (السّيانية) والثانية تحت دعاوى (النزعات اللادينية) مع أن الدين في منظورنا جميع الدين بل الرسالات هي جزء من المكون الحضاري مع العلوم والتقنية والفلسفات المختلفة، لاغنى لمجتمعنا عنه فهل أدركنا حدود المشروع؟.

المؤلف / بغداد 2009

الباب الأول

دراسات في الحكمة والحضارة والسياسة

(جدل الخاص والعام)

التمهيد

فضيلة الحكمة العراقية ـ الأصالة والمنهج ـ

كان العراق وما يزال ـ يمثل هوية الأمة الإسلامية وروحها التواقة إلى التحرر والانعتاق، وحامل لواء الإسلام يعدّ انتصاره، انتصاراً للأمة وتراجعه يعدّ، تخلفاً لها، فهذه شهادة التأريخ يطلقها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب(ر) عن العراقيين حينما قال أهل العراق؛ كنز الأيمان وجمجمة العرب. وهم روح الله عز وجل يحرسون ثغورهم ويمدون الأمصار (بأسباب الانتصار)»، فكيف تجسدت الحكمة العراقية في التأريخ قبل الإسلام ومعه وبعده؟

أولاً ـ السؤال الفلسفي:

قال المؤرخ علي بن محمد المدائني: «كان أهل العراق هم أهل العقول الصحيحة، والآراء الراجحة، والشهادات المحمودة، والشمائل الظريفة، والبلاغة في كل صناعة». وقال الخطيب البغدادي اجتمعت في أهل هذا القسم من الأرض، محاسن جميع أهل الأقطار، بلطف من العزيز القهار، كما اعتدلوا في الخلقة كذلك لطفوا في الفطنة والتمسك بالعلم والأدب (والحكمة) ومحاسن الأمور حتى ضرب المثل، بخلق العراقيين[1] وفضائلهم، ورؤيتهم إلى الأمور بما يلتقي وسؤال: أعراقي أنت؟ من هنا تبدأ

مسيرة الدراسة.

يروي مالك (ابن انس توفي سنة 178هـ/794م) عن شيخه ربيعة الرأي (ابن عبد الرحمن المدني المتوفى سنة 136هـ/753م) أنه سأل سعيداً بن المسيب (ت 94هـ/712م): «كم في إصبع المرأة (من الدية)؟ قال: عشر من الابل. قلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فكم في ثلاث أصابع؟ قال: ثلاثون من الإبل، قلت فكم في أربع أصابع؟ قال: عشرون من الإبل! قلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها (ديتها)؟. قال أعراقي أنت؟ قلت: بل عالم يتثبت، أو جاهل يتعلم، قال: هي السنّة يا ابن أخي»[2].

ويفسر الزرقاني (شارح موّطأ مالك) قول سعيد: أعراقي أنت؟. بمعنى: هل – ياربيعة تعمل بالقياس العقلي، الذي هو سمة عراقية بين كل العرب والمسلمين لذلك: فإن سعيداً يقول لتلميذه ربيعة، أعراقي أنت؟ مع علمه، أنه من أهل (المدينة المنورة) إيضاحاً لمنهج التفكير العراقي، المتميز عند العرب، وهذا اعتراف بسريان تأثير ذلك المنهج على الكثير من أبناء الأمة العربية، وربيعة منهم بحيث لم يعد (عقله) يقبل أن تعطى المرأة (ثلاثين على ثلاث أصابع وعشرين على أربع، مع أن جرحها في الأربع أعظم)[3].

وتكررت هذه الحكاية، مع رجل عراقي (كوفي) هو (إبان بن تغلب، توفى 140هـ/757م) وبين جعفر الصادق (ع) المدني (ت 148هـ/765م) بعد أن سمع إبان الحكم الآنف، واستنكره كما استنكره ربيعة، قائلاً: «سبحان الله، يقطع ثلاثة فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً، فيكون عليه عشرون أن هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرأ ممن (نقله)..» فيرد عليه الصادق (ع) قائلاً: «مهلاً يا إبان هكذا حكم رسول الله (ص): أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا تجاوزت الثلث، رجعت إلى النصف»[4].

كان هذا الجدل يجري حول نصوص صريحة لا مجال لحكم العقل فيها، لكنها هنا – في العراق – وضعت تحت مبضع العقل وحكمه. فكان

ما كان من حوار وجدل وفرق وجماعات، وآراء ونظريات، أنها (ثورة العقل) التي قادتها هذه البيئة في دولة الإسلام – مثلما قادتها في العصور القديمة – حتى وكأن مسألة (تحكيم العقل) في النصوص الصريحة: سمة عراقية دفعت الشافعي (ت 204هـ/891م) إلى الكتابة عن (اختلاف العراقيين)[5] وفي الرد على محمد بن عمر الأوزاعي (ت 157هـ/773م). أنها الحكمة العراقية، إذن ذات الجذر الأصيل، حيث تعاون في ظل دولة الإسلام على تثبيتها، حواضر العراق الثلاث (الكوفة والبصرة وبغداد) ولعل ذلك هو الذي جعل الشيخ أمين الخولي، يعقب على حوارات ربيعة الرأي وحتى تسميته (بالرأي) بقوله: «إن اسم الرأي، حين لحق بربيعة، إنما هو إشارة إلى العقل والذكاء»[6] الذي عرف به هذا المفكر، وما نجم عن ذلك الذكاء من تحليل واستنتاج واستدلال مما هو سائد في البيئة العراقية، عليه نقول: أن كل الذين أدركوا هذه الحقيقة، وسعيداً منهم، أرادوا أن يقولوا للتأريخ: أن العراقي كان معروفاً باعتماده على التحليل والمنطق العقلي في تعامله مع النصوص، فكيف سيتعامل مع مشكلات الحياة الأخرى؟ وهي الميدان الأرحب للتحليل والتركيب والاستنتاج والاستدلال وغيرها من أدوات العقل والحكمة ولا عجب بعد ذلك من تداول مصطلح (عراقي وعراقيون) لا بالمفهوم الإقليمي الضيق؛ بل كناية عن ظاهرة المحاكمة العقلية، بين المواقف والأفكار والمشكلات المطروحة على ساحة البحث آنئذ في المجتمع العربي الإسلامي[7] فلسفية كانت منطلقاتها أم كلامية؛ سياسية أسبابها أو لغوية.

يفسر ذلك الاجتماعات التي كانت تعقد في العراق، لفحص جميع العقائد من زاوية العقل، فتلك ميزة من صلب هذه البيئة العريقة[8] لذلك نبت فيها مذهب (المعتزلة) – الممثل التأريخي للاتجاه العقلي والفلسفي في الإسلام – لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق

والجدل... ومن المعتزلة انتقل المنطق، إلى التشريع وعبّر عن نفسه عملياً بمدرسة الرأي العراقية[9] من أجل ذلك أصبح (الجدل والكلام) مادتي التحرر العقلي[10] في هذه الربوع، ومنها انتشرتا إلى بقاع العالم الإسلامي الأخرى.

إن مدرسة الرأي الكوفية، هي الظهير العملي، لمدرسة الجدل والكلام والمعتزلة (البصرية) ثم (البغدادية) التي امتدت مناهجها الفلسفية العقلية لتطال موضوعات شتى: فكانت منجزات رجالها شهادة (تأريخية) على (الحكمة العراقية) في عصور الازدهار الحضاري الإسلامي. وبذلك ورثت (بغداد) مجداً (عقلياً) عظيماً سبق ونبت في هذه الربوع، وأعني به ذلك الإقليم الحضاري الفلسفي العربي الجامع لتراث سياسي وعقلي، للعلوم والقوانين والآداب البابلية التي استقطبت الفعاليات (العقلية) طيلة عشرين قرناً من الزمان قبل الميلاد في (بابل وأور وآشور)[11] وما اكتنز فيها مما يكشف حقيقة منهج التفكير العراقي، الذي تضمنه سؤال (أعراقي أنت؟) ويفسر لنا سبب قيام مدارس كلامية ومنطقية وفلسفية في بغداد، كانت القمة في الإبداع بعد أن قام (بيت الحكمة) بمهمة التواصل الحضاري (بين الماضي / القديم) و(الحاضر الإسلامي) وإحياء التراث ليحقق مبدأ (الحوار الحضاري) فكانت ثمرة ذلك الإبداع الحضاري الذي وسم مرحلة الازدهار الحضاري العربي الإسلامي يمثل ثورة حضارية شاملة.

والآن ماهو الجذر التأريخي لفضيلة الحكمة العراقية، وماهو مفهومها اللغوي؟.

ثانياً – مفهوم الحكمة بين اللغة والاصطلاح:

قيل في معنى الحكمة (التعقل) وقيل في معنى الفلسفة لغوياً هي (حب

الحكمة)[12] ونسب هذا التعريف إلى (فيثاغورس) أو (سقراط) من فلاسفة اليونان حين أصبحت تلك الموضوعة، (نقطة الانطلاق) في تأريخ الفلسفة اليونانية بله في تأريخ الفلسفة على الإطلاق، مع أن حب الإغريق للحكمة جاء بفضل إدراكهم لأهميتها في الحياة، مما لا ينفي وجودها لدى جيرانهم الشرقيين، وبخاصة العرب القدماء.

ويتشبث العديد من المشتغلين بتأريخ الفلسفة، بهذه المقولة، بالرغم من الحقائق الأثرية التي جاءت بمثابة (ثورة) في حقل المعرفة القديمة، تؤكد ما للعرب القدماء وبخاصة في وادي الرافدين ووادي النيل، والجزيرة العربية واليمن، من حكمة سبقوا الإغريق بها وأفادوهم منها باعتراف من الإغريق وتصريحهم. ولكي لا تتشعب بنا مسارات البحث، لابد من الوقوف على مفهوم الحكمة ليصار إلى فحصها لدى العراقيين القدماء.

لم تنفصل الحكمة في يوم من الأيام عن (العقل الراجح) وأرجعها الفراهيدي (الخليل بن أحمد 175هـ/791م) إلى (العدل والعلم والحلم) فيقال (حكمته التجارب) أي (صار حكيماً)[13].

وعند الرازي (محمد بن أبي بكر، ت 666هـ/1267م) الحكمة (من العلم) و«الحكيم هو العالم وصاحب الحكمة والحكيم يقال على: المتقن للأمور فصار (بإتقانها) حكيماً»[14].

وقبله منحها الصاحب (ابن عباد، ت 385هـ/995م) معنى أخلاقياً حينما قال «الحكيم: الذي يرّد نفسه عن هواها، وهو المتيقظ»[15].

ثم يأتي الجرجاني (ت 816 هـ/1413 م) كعادته، ليقدم في تعريفاته، خلاصة شاملة لما انتهى إليه هذا المصطلح، مستفيداً من الذخيرة التراثية التي وصلته ليتحدث عن ثلاثة مستويات للحكمة هي:

الأول: الحكمة: «علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي (إذاً) علم نظري غير آلي» فاستغرقت

بذلك (مفهوم الفلسفة) كما هي عنده هيئة القوى العقلية العلمية المتوسطة بين الجربزة (التي هي إفراط هذه القوة) والبلادة (التي هي تفريطها) وتلك هي فضيلة الحكمة.

الثاني: إذا ما تجاوزنا الحكمة بمعنى الإيجاز والعلم والأفعال، ووقفنا عند معناها في القرآن الكريم، فلقد فسرها عبد الله بن عباس(ر): بتعلم الحلال والحرام بمعنى (فن الحياة الفاضلة) وقيل الحكمة في اللغة: هي أيضاً: يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمور بحسب طاقة الإنسان، حتى قيل «كل كلام وافق الحق فهو حكمة». واكتسبت صيغة بلاغية حينما قيل الحكمة: «هي الكلام المعقول المصون من الحشو».

الثالث: الحكمة الإلهية، وهي «علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة، التي لا بقدرتنا واختيارنا»(يقصد بها هنا أبحاث ما وراء الطبيعة أو الإلهيات) وقيل أيضاً: «هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والعمل بمقتضاها» لذلك انقسمتا إلى علمية وعملية[16].

لقد جمعت تعريفات (الحكمة) هنا، بين (الميتافيزيقا) و(التصوف) والموضوعات الفلسفية والعقيدية التي استهدفت الكشف عن حقائق الأشياء القريبة والبعيدة ولم تخرج لاحقاً – بالرغم من تعدد المدارس الفلسفية – عن هذه المفاهيم من الحكمة. فهي عند (رينهارت) طريقة عمل الشيء (الصنعة) كما هي تفكير خلقي وبصيرة وعبرة. وساوى بينها وبين الفلسفة[17] في المفهوم، وإن سبقتها الحكمة تاريخياً.

وهو رأي يميل له كاتب هذه السطور، وتؤيده المكتشفات الأثرية الجديدة التي حلّت العديد من إشكالات البحث، لصالح الحقيقة القائلة، بسبق الحكمة العراقية لغيرها من مفاهيم حكمية (فنيميقي) تعني (الحكمة باللغة البابلية) أكدها الفارابي (ت 339هـ/950م) في كتابه تحصيل السعادة حينما ذكر «ان هذا العلم (الحكمة) على ما يقال أنه

كان في القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريان ثم إلى العرب (المسلمين)... وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه: الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى»[18].

كما عرفت عند اللاحقين فكانت حكمة الصين[19] وحكمة الهند[20] وحكمة العرب المسلمين[21] وحكمة الغرب[22]. أن حكمة العراقيين هي جزء من الجذر التأريخي لحكمة العرب، فأين هي؟.

ثالثاً - فضيلة الحكمة العراقية:

كانت الفضيلة ومازالت – في وادي الرافدين – الشغل الشاغل للإنسان العراقي، حتى لنجد في حضارته القديمة، إشارات وتلميحات، وتصريحات لما يتوجب على المرء فعله من فضائل، حتى نبتت في هذه الربوع، حكمة اجتماعية وأخلاقية، جعلت من الإنسان وحياته ومصيره، محوراً لها، فتناولت مسألة الحياة والموت، والصراع من أجل (الحق) و(العدل) ومسألة الثواب والعقاب وحدود الحقوق والواجبات بمنظور واقعي حكيم.

كل ذلك لتحقيق الانسجام بين أفراد الهيأة الاجتماعية، حيث كان الجميع يسعون نحو تحقيق العدالة والمساواة، عبر قانون عام يحظى باحترام الجمهور، يرعاه حاكم يؤثر الناس على نفسه، وسلطة تترجم عدالة القانون والحاكم إلى فعل يخدم الناس؛ ومواطنون متعاونين يؤثرون الحق على أنفسهم.

من هنا احتلت فضيلة (الطاعة الواعية) والالتزام الخلقي، مكانة مهمة في البناء الاجتماعي بين المواطنين، حيث تتدرج هذه الفضيلة من الأسرة فالمجتمع فالدولة والنظام فالحاكم. ففي قناعة العراقي القديم، يستحيل

وجود عالم، بدون نظام، ويستحيل وجود عالم منظم، دون سلطة (قوية) تكون دائماً على حق، لأنها تمتلك سلطة تنفيذ القانون العادل عليه لا تتحقق سعادة الإنسان، إلا بالطاعة الواعية، والتوافق الاجتماعي، والتفاؤل، والتخطيط للمستقبل المزدهر[23].

وبذلك احتلت مسألة (الالتزام الأخلاقي) في القاعدة الحقوقية من فلسفة القانون العراقي القديم موقع الصدارة، بين الفضائل المعبرة عن المبادئ الأساسية التي تحكم علاقة الفرد بالمجتمع، وبالدولة والسلطة وبالحاكم.

لقد آمن ابن الرافدين بضرورة وجود السلطة، التي لابد منها، لتحقيق (النظام) و(العدل) وهو ما دارت حوله (حكمتهم) وتناولته عقائدهم الدينية والاجتماعية والأخلاقية[24].

ومن أجمل ما زودتنا به (النبشيات) الجهود التي بذلها، أقدم رائد (للحرية) في التأريخ القديم، ونعني به (اوركاجينا، في القرن 24 ق.م) الذي وصف بأنه واضع (الحرية ــ آمارجي) ومحدد الأجور[25] وصاحب الإصلاحات الجذرية التي نقلت شعب العراق من حياة الفوضى التي خلفها الأعداء إلى حياة منظمة ومستقرة تحققت بعد أن نظم الموازين والمكاييل، وضبط الأطوال والمقاييس، وقنن شريعة وفرّت للشعب الحرية والعدالة الاجتماعية، حتى عاش في عهده الفقير بجانب الغني، عيشة راضية.

ثم لحقته شرائع، اورنمو (حكم سنة 2111 ق.م) ولبث عشتار (حكم في سنة 1934- 1924 ق.م) وحمورابي[26] الراعي الحكيم (حكم من 1792- 1750 ق.م).

ومثل ذلك يقال عن (مي صدوقا) (القرن 16 ق.م) وآشور بانيبال (القرن 7ق.م) وغيرهم من المصلحين، الذين سعوا إلى القضاء على كل أشكال الظلم والاستغلال والقهر، وتحقيق العدالة وحماية الحق[27] والتعبير عن فضيلة الحكمة تعبيراً واعياً.

أما بخصوص فضيلة (الحكمة) ذاتها فكان العراقي وهو يبني حضارته، بأمس الحاجة إلى (التنظيم) بما يؤشر أبعاد التطوّر المتصاعد في مداركه وأدواته وفي وعيه ووسائله الحضارية، بما يؤكد الأهمية المتبادلة بين (الحكمة النظرية) و(الحاجة العملية). فلقد شرع أسلافنا ينظرون إلى الكون العجيب، ويفكرون في معاني الحياة الاجتماعية وعلاقاتها وقيمها، حتى نجحوا في التعبير عن تصوراتهم وأفكارهم تعبيراً متفاوتاً، ليحققوا الموازنة، بين تطمين (الحاجة) وحب (الاستطلاع). فنظروا إلى الأشياء نظرة موضوعية ليفيدوا من إمكاناتها ويسخرونها لمصلحتهم، وبذلك أرسوا، أسس العلوم والمعارف والحرف والفنون والآداب والأساليب التقنية، وليحققوا (الحماية) لأنفسهم ولمجتمعهم ضد مخاطر (الطبيعة) وتحديات (الأعداء). وتوزعت مجهوداتهم بين (تطمين الحاجات) وتحقيق (الفضائل الأخلاقية) لمعرفتهم أن للجسد حاجاته، وللنفس رغباتها ونزواتها، فلابد من (كابح) يحول دون انفلاتها، وليس هنالك أحسن من التعقل والروية و(الحكمة) الحميدة والأخلاق الفاضلة هكذا استقام مثلث الحضارة (العلوم والحكمة والأديان).

لقد فتن العراقي القديم (بالماضي) وتراثه، حتى تحدث عن (العصر الذهبي) «حيث كان السلام والوئام يسودان العالم، وكان الخير يعم الكون، والجميع بلسان واحد، يمجدون الإله»[28].

ومع تقدم الزمن، كانت الخبرة الحضارية، تتسع وتزداد حتى وجدت (ابتكار) الكتابة: وسيلة ممتازة في تحقيق مبدأ (تراكم الخبرة) وتحقيق التواصل بين (السلف والخلف) إذ أن المشكلات المتنوعة، والتحديات المستجدة، تحفز الإنسان (العظيم) على الفعل العظيم، حيث تتسع مساحة الاختراع والإبداع، وبخاصة حينما انتقل إنساننا من حل مشكلات البيئة (الطبيعة) إلى حل المشكلات (الفكرية) والاجتماعية، الناشئة عن

العلاقات الجديدة والمعقدة في المجتمع المستقر، فلم تنته – كما يقول المرحوم طه باقر – متاعب بناة الحضارة العراقية القديمة، بمجرد استقرارهم، بل استمروا في جهادهم العظيم لمقارعة الطبيعة، وتطويعها في الوقت الذي سعوا فيه إلى حل المشكلات (الفكرية) والاجتماعية الناشئة مع ولادة المجتمع الجديد، فكانت الأعراف، والتقاليد، والقيم الأخلاقية، والشرائع، وتقسيم العمل، وتنظيم الحياة، وترسيخ الفضائل، كلها تجري بطريقة واعية (حكيمة) مما أوجب استمرارية العمل والاختراع والإبداع والابتكار على المستويات كافة، فكانت حصيلة ذلك عشرات الألوف من الألواح الطينية التي عرّفتنا بأصناف المعارف والعقائد والفضائل والسوابق، التي عدت من أوليات الإبداع والتأسيس الحضاري الرائد في هذه الربوع[29].

ولم يغفل المفكر العراقي القديم حكمته؛ وهو يسجل أفكاره شعراً، بفواصل وأوزان شعرية، موسيقية – رياضية، في غاية الدقة والتنظيم فكانت ملاحمه التي سبق بها (الألياذة) و(الاوديسة) ونسب الإلهة والأيام والأعمال لهوميروس وهزيود[30] بآلاف السنين، لسان حال الإنسان العراقي. ويحق لنا أن نعدّ هذه الملاحم والمأثورات، بمثابة التسجيل الرسمي لمسألة (الحكمة) قبل زمن الإغريق بحقبة طويلة، فتحدث في (أدب الحكمة) و(الأدب الرمزي على ألسنة الحيوانات) وما يتصل منه بالجانب الأخلاقي والتربوي والعقيدي الذي حاول تعليل مسألة (عدل الإلهة) ووجود الشر على هذه الأرض[31] والصبر على الشر، ومواجهته بالحكمة والتفاؤل، تعليلاً واقعياً حكيماً.

هذا بجانب بحثه المستمر، عن جوهر هذا الوجود وارتقى في بحثه عن هذا (السرّ) من العناصر المادية المحسوسة (الماء، التراب، الهواء، النار) والمتكثرة إلى السبب الواحد (المرئي) هو (الماء) ثم السبب الواحد غير المرئي – الأيل – بعل – (الله). فكان بحق رائد الفكر السامي والحكمة العالية

التي تخطت الحجب المادية إلى ما ورائها، وبذلك أشرت لنا العلاقة السببية بين جوهر الأشياء والظواهر ومتى يكون الشيء (سبباً) لشيء آخر، ومتى يكون (نتيجة) ولا شيء في هذا العالم، خارج إطار هذه السببية فقالوا بوحدة الوجود الحي المتكامل، الذي يجري وفق قوانين وأنظمة وقواعد صارمة، ينتهي الفعل فيها لصالح عناصر التجديد والحياة.

من هنا نكتشف الترابط الحضاري الفلسفي بشقيه (العملي) و(النظري) في البيئة العراقية وامتداداتها الإقليمية، وبذات التوافق الذي وجدناه بين طرفي الحياة في الإنسان (الجسد) و(الروح) بعد أن نجحت (الحكمة) في تحقيق الموازنة بين (العلم) و(الدين) فجاءت حضارته وهي ترتكز على أسس علمية وفلسفية ودينية؛ بصورة ليس لها مثيل بين أمم الأرض في تلك الفترة. ثم أخذت هذه الموازنة، تتسع وتتكامل بالبحث والتقصي وإعمال العقل، وتراكم الخبرة وتبادلها جيلاً بعد جيل فالجميع يشعرون وكأن هناك مسؤولية تأريخية وأخلاقية، أمام الأجيال في حفظ وتداول وإغناء التراث الحضاري.

لقد حث إنساننا عقله في معضلات الحياة، عبر طرح الحلول العملية والنظرية للأسئلة الفلسفية التي كان يثيرها، حتى تبادلت كل من الحكمة والحضارة، مواقعهما في حياة هذا الإنسان، وهو يبحث عن الجديد.. لقد عرف العراقي بروح النزوع بإتجاه الموقف الأفضل يستحثه على ذلك ثقة بالنفس، وقدرة على مجابهة التحديات، وماض مزدهر، ومستقبل متفاؤل حتى جاءت حكمته مستغرقة لجميع الفعاليات الإنسانية (المادية) و(الروحية) وبذلك رسم الوسط الذهبي بين (العلم) و(الدين) بمعادلة جسّدها سجل الحكمة وأرسى أسسها، الحكماء السبعة[32] الذين سبق ذكرهم، ذكر حكماء الإغريق بزمن طويل ولكن لم يصلنا عنهم إلا النزر اليسير، فهم مشروع ممتاز لدراسة الحكمة القديمة لمن رغب في ذلك

وهاك بعضاً مما وصلنا عن (محبي الحكمة) في العراق القديم على سبيل التعريف:

1- اثرا حاسس الحكيم: من بين الحكماء العراقيين القدماء، ولقب لحكمته (بمنقذ البشرية) من الانقراض، والمتناهي في الحكمة[33] وهو يقابل شخصية (نوح) عليه السلام في المأثور الديني، وقصة الطوفان معروفة للجميع.

2- آتانيا: حكيم عراقي اقترن اسمه بسؤال فلسفي عن سر الحياة و(التكاثر) لمواجهة مشكلة (العقم) التي يعاني منها بعض الناس، لقد كان دائب البحث عن سرّ المولد[34].

3- كوديا: حكيم عراقي يمثل نزوع الإنسان نحو الاصلاح والتأمل، يعني اسمه بالسومرية (ذو الفكر الواسع) وهو الذي إلتجأ إلى (المعبد) بعد أن شحّت مياه دجلة، وعانى الناس من خطر الجفاف، ليصل عن طريق (الرؤيا) إلى حل عملي لهذا المشكل، ذكرنا به فيما بعد، سقراط الحكيم وحكايته مع راعية معبد دلفي[35].

4- آدابا: حكيم عراقي عرف برجاحة العقل، ووصف بالمعرفة ولقب بالأمين الأحكم[*] لمدينة اريدو السومرية، وبأنه أنموذج الإنسان الكامل في هذه الربوع وهو أحد الحكماء السبعة (ابكلّو).

5- ايوب الصابر: حكيم عراقي[**] كان المثل الأعلى لدى السومريين، كما هو لدى الأكديين والبابليين، بتحمل المشاق والصمود في وجه الكوارث والصلابة ازاء تحديات الحياة، انه رمز التفاؤل، الرافض لليأس والقنوط المتصف بالحكمة والوثوق بالنفس، وبقدرة الإنسان على قهر الصعاب، وبانتصار الحق، وبقوة أرادة الإنسان.

6- إبراهيم بن آزر (ع): لقب بالخليل، عراقي من أور حكيم بحث عن الجوهر المفارق، وأرسى أسس العقيدة الحنفية السليمة حتى حفظ لنا

القرآن الكريم، ومصادر الآثار، منهجه الجدلي (منطق الحوار) الذي انتصر من خلاله على ممثلي العقائد المشركة (الطبيعية) وكان يتصنع (السذاجة) والجهل في جدله إلى أن إنتهى إلى تثبيت عقيدة (التوحيد) بمنظور ميتافيزيقي والذي سجل لنا أول وأقدم جولة (توحيدية) في بقاع الأقليم العربي فبدأ من أور فبابل، وبلاد آشور، فحران والقدس ومصر، وإنتهى به المطاف في الحجاز ليرسي دعائم البيت العتيق الكعبة المشرفة[36] فيكون بحق أبو الأنبياء وشيخ الموحدين في العراق القديم.

ذكر الرسول الكريم (ص) في حديث نقله عنه معاذ بن جبل (رض) قال: «إن عراقياً كان جالساً في مجلس رسول الله (ص) وكان الرسول (ص) يدعو الله أن يبارك له في بعض بلدان العرب، فقام العراقي اليه قائلاً: يارسول الله وفي عراقنا، فقال رسول الله (ص): أمن العراق أنت؟ قال: نعم قال (ص): أن أبي إبراهيم عليه السلام همّ أن يدعو عليهم (بسبب حكم الاحراق بالنار الذي أصدره الحاكم المحتل لبابل النمرود آنئذ) فأوحى الله تعالى اليه: لا تفعل، فإني جعلت خزائن علمي فيهم، وأسكنت الرحمة قلوبهم»[37] فهل هناك أعظم من هذه الشهادة؟.

7- احيقار الحكيم: مفكر آشوري ترك وصاياه (الحكمية) الأخلاقية والتربوية في مجموعة رسائل عاصر، سنحاريب (في القرن 7 قبل الميلاد) منها «يا بني لا تقاوم من هو أعلى منك منزلة، ولا تنافس من هو أقوى منك مركزاً»[38]. ولمعرفته بطبيعة المجتمع كان يقول «يا بني بهي الثياب مقبول الكلام وحقيرها مرفوض»[39]. يقول أحيقار هذا مع علمه بأهمية التربية في بناء الإنسان، وصولاً إلى الجيل القوي في شخصيته، الوفير في انتاجه، كما يحذر من الأتيان بالفعل الشرير، لأن مثل هذا الفعل هو أساس كل المصائب والفواجع التي تصيب الناس مما يتوجب معه الدفاع عن مسألة (العدالة الاجتماعية).

8- هرمس البابلي: (القرن 6 ق.م) أشرَ لنا صفات الرجل الحكيم الفاضل وكتب في (أدوار الزمان) و(الأعمدة) ومن حكمته[40] ما يلي:

أ- إطاعة الناموس (النظام والقانون) والاعتراف بأهميته في وحدة المجتمع وتماسكه، عنوان الحكمة.

ب- السعادة لا تتحقق إلا بالاجتهاد والتفاني في العمل.

ج- الصداقة لا تنمو إلا في ظل المودة والحب.

د- معاملة الناس بالحسنى، تفضي إلى حياة هانئة.

هـ- عدم الخشية من الموت، وتلك سمة النفس الزكية الطاهرة.

و- روح الأخوة قانون إنساني لا يمكن نكرانه بين البشر.

ز- الصدق، وقول الحق والعدل والحكمة شعار الحكيم.

ح- الحاكم بلا حكمة، جاهل يبغي، وحاكم يطغي.

وغير هؤلاء الحكماء كثير مثل برزوكحيلت ونبارو وبرعوثا وكدينو وغيرهم كثير من العلماء، ممن بهم حاجة للبحث والدراسة[41] ولكن هل في حكمة الأسلاف، ثمة منهج أو منطق، وأين للباحث أن يجد مثل هذا (المنطق) في الحكمة العراقية القديمة؟ فلنحاول الأجابة مستعينين، بذخيرة من دراسة التراث قاربت أربعة عقود من الزمان قضيناها، بالبحث والدراسة والتأليف.

رابعاً - محاولة في الكشف عن منطق للبحث في الحكمة العراقية:

من تهيأت له فرصة التدقيق بالتراث الحكمي والعلمي والعقيدي الذي وصلنا عن الإنسان الرافدي يستطيع أن يتلمس ملامح منطق، هو بمثابة منهج التفكير المنسجم مع وعي المرحلة ومنجزات الإنسان في تلك الحقب البعيدة.

ولانزعم – هنا – أن ما عرضناه أو سوف نعرضه من مفاهيم قد أوفت الموضوع حقه، لكنتا وعلى منهج الطريقة الهندسية المعرفية البنائية (التحليلية والتركيبية) لدلالات الحكمة العراقية (الخلقية والطبيعية) التي احتوتها مأثورات العراقي القديم نكتشف نسقاً من التفكير يحكم رؤيا الإنسان وينظم مراتب ارتقائه في سلم الوعي باتجاه الحقائق الكبرى التي استهدفتها الحكمة (نيميقي) ساعتئذ كما استهدفتها الفلسفة بعد حين في مدن اليونان الشرقية.

لقد وجدنا أن (بديهيات) الوعي الفلسفي، التي يعوّل عليها في رسم صورة البناء الفكري (الهندسي المعرفي)، ولمستويات التفكير والوعي قد أشرت لنا حدود تصوراته، أن كانت عن الوعي الوجودي أو عن الحياة العملية، حتى تضمنت ركائز منطقية، هي في الأساس الأب الشرعي والجذر التأريخي للبناء المنطقي اللاحق ومنها:

1- الشيء أما سبب وإما نتيجة، لا شيء بدون سبب فلابد أن يكون لكل نتيجة سبب العالم تحكمه السببية[42].

2- الكلمة تساوي الاسم، والاسم ـ الشيء، والشيء يساوي الوجود لأن إسم الشيء يعني وجوده، وهكذا لا شئ دون اسم، ولا إسم دون كلمة، ولا كلمة دون وجود إذن: لا يمكن تصور شيء دون إسم وكل ما لا إسم له فغير موجود[43].

3- كل ما هو موجود، فهو موجود في زمان، ولا شيء خارج الزمان ولا زمان خارج الوجود، وكل ما هو موجود، موجود ولا شيء خارج الوجود، موجود، والوجود محكوم بالنظام (القوانين) – ميات – والاتساق على قاعدة ليس في الامكان أحسن مما كان، إذن الكون منتظم دائري وكامل، ومن غير الممكن تصور كوناً تحكمه الفوضى[44].. لأن النظام عنوان الحياة ولا حياة دون نظام ولما كان الكون حي... فأن (الحياة)

تساوي (النظام) وتحكم هذا المنطق، ابعاد المتقابلات على سبيل التكامل لا التناقص، فالإنسان هو كائن حي... وكل الكائنات الحية هي بحاجة إلى النظام، إذن: الإنسان بحاجة إلى النظام[45].

4- الإنسان لا يساوي الإلهة، الإنسان يفنى والإلهة تخلد، إذن الفناء لا يساوي الخلود.

5- ووفق منطق تقابل المفاهيم عرف الإنسان الرافدي:

الأرض تقابل السماء، والحرارة تقابل البرودة، واليبوسة تقابل الرطوبة، وإن كانت جميع هذه الحالات متناقضة، لكنها متكاملة على سبيل (الكيف) هكذا:

السامي يقابل الواطي، والثابت يقابل المتغير، والقديم يقابل الجديد والوحدة تقابل (الكثرة) والكل يقابل الجزء، والأزلي يقابل الفاني، والنوع يقابل الفرد، والروح تقابل الجسد، وحدة تكاملية في سياق معرفي مبثوث في (ملحمة جلجامش، وقصة الخليقة)[46] ولا مجدّن رب الحكمة، وحوار السيد والعبد.. إلخ من الأدب الحكمي الفلسفي.

6- وارتقى منطق المعرفة الهندسي في الفكر الرافدي ـ مع تقدم العصور ـ إلى مستوى أعلى في تطوير نسق التفكير من الأفق الطبيعي والعقيدي إلى الواقع الاجتماعي والأخلاقي في سياق وحدة كونية شاملة الكون فيها يساوي المجتمع؛ ولما كان من غير الممكن تصور وجود كون بلا نظام، كما مرّ بنا قبل قليل فلا يمكن تصور قيام مجتمع بدون نظام.

ولا نظام بدون سلطة، ولا سلطة بدون قانون، ولا قانون بدون مؤسسات ولا سلطة بدون رئيس حكيم (عادل، وشعب مطيع ومتعاون) يشعر بالمسؤولية والالتزام ؛ عليه قام منطق جزائي يقول: لا مسؤولية بدون قانون أو عرف. إذن: القانون يساوي مسؤولية الإنسان. ولما كان من غير الممكن تصور عدالة، بدون أداة عادلة، وقانون عادل، لا يمكن تحقيق العدل،

الذي هو قانون الحياة الفاضلة في مجتمع، فاضل شعاره التعاون والأخوة والمحبة إلا في ظل حكم عادل، ولا يمكن تحقيق العدالة دون موازين صحيحة، وقانون صالح، وسلطة عادلة، وبدون مقاييس صحيحة، أو مكاييل سليمة في ظل القانون ولما كان القانون هو سلطة المجتمع أصبح فعل الإنسان، ترجمة لوعي الفرد للمسؤولية تجاه المجتمع[47] الذي يعيش فيه.

إذن: الوعي (العقل) = المسؤولية الحقوقية والجزائية والاجتماعية.

من أجل ذلك جاءت قوانين، اوركاجينا، واورنمو ولبث عشتار واشنونا وحمورابي قبل (38 قرناً) وزيادة.

7- وحدة الكون تتمثل في وحدة (الطبيعة) و(المجتمع) و(الإنسان) على أساس مبدأ حيوية الكون وفق المنطق التالي:

الكل أكبر من وحدة الاجزاء.

والاختلاف لا يساوي الائتلاف.

والتناقض لا يساوي التوافق.

ولكن بسبب إنتظام الكون، أصبحت الأجزاء والكل والأختلاف والائتلاف والتناقض، والتوافق تتكامل مع بعضها في كون واحد حيّ مترابط[48] وعملياً رمزوا للاختلاف والانقلاب بالصيف والشتاء، ورمزوا للتوافق والاعتدال بالربيع والخريف، وتساوي الليل والنهار، والموازنة بين المختلفات والمؤتلفات، هي قانون الحياة الفاضلة وأساس الحكمة الصحيحة. وأمسى الاعتدال يكمّل الانقلاب في هذا الكون المنظم. وأضحى التوافق والتناقض؛ قانون الصراع والتكامل العام في الوجود، وبذلك رسم المفكر الرافدي جدلية الصراع التكاملي، عبر مفاهيم متقابلة، تمثلها عناصر (التخلف والعماء) من جهة، و(التقدم والتجديد والتطور) من جهة أخرى، يتعاضد عليها علاقات مركبة (عضوية – جدلية).

8- تتوحد وتتجلى مفاهيم (النسق المنطقي) في حقول الفلك وعلم الحياة والطبيعة والمجتمع، لتستقر على قواعد هندسية وحسابية ولغوية معرفية، تعززت بفضل التبادلية التي عرفها بين (الكم والكيف) لترسمها الحروف والأعداد بعد أن رتب نظم الحساب والهندسة واللغة لتوجد مركباً جديداً هو (الجبر)، بفضل توليف العلامات المسمارية مع أجزاء أو مضاعفات الرقم /60/ وفي ضوء ذلك فسّر الكون والوجود والمجتمع والزمان والمكان، والأدوار الفلكية، وحركة الكواكب، وعلاقة الأرض بالسماء وسعادة أو تعاسة الإنسان. فكمال الأشكال يتجسد بالدائرة التي ترمز للرقم (360) كما هي حركة الزمان، وتطوّر الأشياء، وأشهر السنة الأثني عشر والرقم (12) يتصل بمسألة سعادة الإنسان أو شقائه، في ضوء فكرة البروج كما إنتهى بتأشير دائرية حركة الزمان، بخاتمة الدور الفلكي في الكون والحياة على هذه الأرض محسوباً بقدر من السنين، من مضاعفات الرقم /60/ مضروباً في نفسه على معدل عمر الإنسان، حيث تكتمل الدورة، بفيضان عام أو حريق عام بحسب إقترانات الكواكب السبعة، وهي موزعة بين برجي (السرطان والجدي)[49].

خلاصة القول:

هل لنا من إكتشاف، آية علامة لقانون منطقي، من القوانين التي سماها أرسطو فيما بعد؟ وتحدث عنها أي من الفلاسفة الذين سبقوه؟ قد تبدو الأجابة، صعبة ولكن بقليل من التدقيق يتمكن الباحث الصبور من إكتشاف قانوني (الذاتية) و(الشبه)[50] في منطق الفكر العراقي القديم، لأنهما يعبران عن تصوراته الفكرية الحكيمة، والتي انتقل منها مع ما انتقل من مبادئ ومفاهيم إلى اليونان، كما وصلت إلى المسلمين ليوظفوها

في عملية البناء الحضاري الحكيم الذي قادته بغداد والكوفة والبصرة فكانت المعتزلة، وكان بيت الحكمة، وكانت مدرسة بغداد الفلسفية، وكان مما كان من نهوض فلسفي عارم، أصبحت معه معالم الحكمة العراقية جواباً علمياً على سؤال (أعراقي أنت؟) لأنها واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار وبامكان العراقي اليوم، وهو يتسلح بالفكر العلمي وبالمنهج العقلاني التكاملي أن يأتي بأجوبته، وقد أتى بها فعلاً على لسان علمائه، ومفكريه – بحكمة وروية، وإبداع. فبغداد هي الوريث الشرعي، لكل العلوم والفنون والمعارف والآداب التي عرف بها إنسان هذه الربوع، وعرفناه من خلالها، إن كان في عصوره القديمة، أو الإسلامية، أو الحديثة والمعاصرة، مع ذلك يعاني إنسانه من آثار التراجع في ميادين الحياة الحضارية، مما يوجب إحياء تراثه العلمي والفلسفي والعقيدي، لينهض من جديد في مسيرة الحضارة الإنسانية. وليس بالصعب على إنسان هذه الربوع المعروف بأولياته الحضارية، وبعقله المتفتح وشجاعته الأدبية، وشخصيته الإنسانية، أن يصبح مثلاً، يضرب في منهج التفكير العقلي – المنطقي، الذي كثيراً ما تقاطع مع الأجوبة (الجامدة) أو (المغلقة).. ما يدفع بالإنسان، إلى البحث عن الجديد والمنطقي والمعقول من الأجوبة، هذه هي سنّة الحياة في هذه الربوع، وتلك هي عقدة (التأزم) بين الحاكمين، وأبناء هذا المجتمع...

هوامش التمهيد

1- المشهداني، د. محمد جاسم: الادارة العراقية عبر التأريخ، جريدة الجمهورية البغدادية 1984/3/18.

2- مالك؛ الامام: الموطّا، وشرحه للجلال السيوطي، المسمى تنوير الحوالك، القاهرة 1951 الجزء الثاني، ص 186.

3- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطّا، القاهرة 1961 الجزء الخامس، ص 153.

4- الكليني؛ محمد: الكافي: طبع حجر طهران 1315 هـ الجزء الثاني، ص 323.

5- الشافعي؛ الامام: رسالة الأم والرد على محمد بن الحسن، طبع القاهرة 1961 الجزء السابع، ص 311 و312.

6- جمال الدين، د. مصطفى: القياس حقيقته وحجيته، النجف 1972، ص 121.

7- البغدادي، الخطيب: تأريخ بغداد طبعة القاهرة 1349 هـ، الجزء الثامن، ص 424.

8- ابن النديم: الفهرست، القاهرة 1348 هـ، ص 351.

9- الدارمي: رد الدارمي على بشر المريسي، تحقيق محمد حامد فقي، القاهرة 1358 هـ، ص 142.

10- الجابري، علي حسين: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ط1 دار عويدات بيروت 1977، ص 83- 84، وطبعة مجدلاوي عمان 2008، ص 103- 124.

وكذلك المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية – مجلة دراسات عربية وإسلامية (وزارة الأوقاف) العدد 2 لسنة 1982 بغداد، ص 98.

11- الحموي، ياقوت: معجم البدان، دار صادر بيروت 1956، الجزء الثاني ص 38- 39.

12- كرم، يوسف: تأريخ الفلسفة اليونانية، ط4 القاهرة 1958، ص 22 و50.

13- الفراهيدي، الخليل: كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، نشر دار الرشيد، الجزء الثالث بغداد 1981، ص 66.

14- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، نشر دار الرسالة – الكويت 1983، ص 148.

15- أبن عباد، الصاحب: المحيط في اللغة، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد بغداد 1981، ص 8- 9.

16- الجرجاني، الشريف: التعريفات، طبعة البابي الحلبي، القاهرة 1938، ص 81.

17- دوزي، رينهارت: تكملة المعاجم العربية، نقل وتحقيق، د. محمد سليم النعيمي – الجزء الثالث – دار الرشيد، بغداد 1981، ص 258- 259.

18- الفارابي، أبو نصر: تحصيل السعادة، طبعة الهند1936، ص 38، وراجع أيضاً: آل ياسين د. جعفر (تحصيل السعادة) بيروت 1981 ص 88 وكذلك: صرّوف يعقوب: بسائط علم الفلك وصور السماء، مطبعة المقتطف، القاهرة 1923، ص 104.

19- شبل، فؤاد محمد: حكمة الصين، دار المعارف بمصر، الجزء الأول القاهرة (ب ت) جميع الكتاب.

20- كرشنا، رادا ؛ وتشارلس مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة / ندوة اليازجي بيروت 1967 جميع الكتاب.

وكذلك، البيروني، أبو الريحان: تحقيق ما للهند من مقولة – صورة بالزنكغراف، وأيضاً: زيعور، د. علي: الفلسفات الهندية، دار الأندلس ط1 بيروت 1980 جميع الكتاب.

21- أبن فاتك، المبشر: مختار الحكم ومحاسن الكلم، نشر د. عبد الرحمن بدوي ط2 بيروت 1980 جميع الكتاب.

وأبن مسكويه، أبو علي: الحكمة الخالدة، نشر د. عبد الرحمن بدوي، ط2 بيروت 1980 جميع الكتاب.

22- رسل، برتراند: حكمة الغرب، ترجمة / د. فؤاد زكريا، مطبعة عالم المعرفة، الكويت 1983، بجزئين جميع الكتاب.

23- فرانكفورت هـ، وجاكسون: ما قبل الفلسفة، ترجمة/ جبرا إبراهيم جبرا بيروت، (ب ت) ص 240- 245.

وأيضاً: ريتشارد، جيمس، اساطير بابلية، ترجمة / سلمان التكريتي، بغداد 1971، ص 51 و122.

24- المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، ص 98.

25- ويل، ديورانت: قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثاني، ترجمة / محمد بدران، ط1 القاهرة 1971، ص 13- 23 و30.

26- حبي، يوسف: الإنسان في أدب الرافدين – بغداد 1980، ص 68.

27- كريمر، س. ن: من هنا يبدأ التأريخ، ترجمة / ناجية المراني بغداد 1980 ص 29- 45.

28- مجهول: ملحمة جلجامش ترجمة وتحقيق ودراسة طه باقر، ط2 بغداد 1972، ص10

29- باقر، طه: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأول بغداد 1955 ط2 الجزء الأول، ص 198 وما تلاها.

وكذلك؛ له: آراء وخواطر، في مجلة آفاق عربية، الاعداد من 7 وما تلاها عام 1977، ومن هنا يبدأ التأريخ، ص 30- 39.

30- كريمر، س. ن: الأساطير السومرية، ترجمة / يوسف داود عبد القادر، بغداد 1971، ص 42- 47.

31- عبد الواحد، فاضل من ثمار التنقيب: بحث آثاري في مجلة كلية الآداب، العدد 23 لسنة 1978، ص 507.

وكذلك: أمين، بديعة: فكرة الصراع: آفاق عربية الأعداد 8 و9 لسنة 1978.

32- الذين ذكرهم جلجامش في الملحمة فراجعهم في ص 245 ط4 بغداد 1980.

33- باقر، طه: آراء وخواطر، آفاق عربية العدد 10 لسنة 1977 ص 45.

34- كريمر، س.ن: أساطير العالم القديم، ص 104.

35- ما قبل الفلسفة، ص 25.

*- قصة الحضارة، ترجمة / محمد بدران 285/2 والإنسان في أدب وادي الرافدين، ص 226.

**- قصة الحضارة 256/2- 260.

36- العقاد، عباس محمود: إبراهيم أبو الأنبياء، القاهرة 1953، ص 62 وماتلاها.

37- المشهداني، د. محمد جاسم: الادارة العراقية عبر التأريخ، الجمهورية 1984/3/18.

38- الآشوري، احيقار: حكمة احيقار، نشر وترجمة وتحقيق غريغوريوس بهنام

بولس، بغداد 1976، ص 6 و7 و53- 54.

39- أيضاً: ص 118، وراجع قاشا سهيل: الحكمة في وادي الرافدين، بغداد 1983، ص 83- 104.

40- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة 1968 الجزء الثاني، ص 102- 106. وراجع أيضاً: التكريتي، د. ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بغداد 1979، ص 197 و139 و211.

41- علاّم، نعمت: فنون الشرق الأوسط، القاهرة (ب ت) ص 128 و226. راجع أيضاً: قصة الحضارة ترجمة / محمد بدران 31/2 و255- 260. وما قبل الفلسفة، ص 27. وأساطير العالم القديم، ص 102- 203. والحكمة في وادي الرافدين، ص 45.

42- الجابري، علي حسين: بواكير التفكير الفلسفي في حضارة وادي الرافدين السليمانية 1979، ص 48.

43- الآلوسي، د. حسام: الزمان في الفكر الديني والفلسفي، بيروت 1980، ص 4 و20 و26- 27 و39 و49.

وراجع الجابري، علي حسين: مفهوم الزمان في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات مجلة سومر، العدد 39 لسنة 1984.

44- أساطير سومرية، ص 101. والآلوسي، د. حسام: الزمان، ص 39. وبواكير، ص 32- 46.

45- ما قبل الفلسفة، ص 206- 207. وأساطير سومرية، ص 14- 119. وبواكير، ص 25.

46- ما قبل الفلسفة، ص 185- 186.

47- أيضاً: ص 206 و207. وأساطير سومرية، ص 101.

48- أساطير العالم القديم، ص 98- 99. وأساطير سومرية، ص 64- 119. وما قبل الفلسفة، ص 185- 186. وبواكير، ص 25 و28- 31.

49- كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت 1967، ص 75 و200. وبواكير، ص 12.

50- الآلوسي، د. حسام: من الميثولوجيا إلى الفلسفة، الكويت 1973، ص 16. وبواكير، ص 49.

الفصل الأول

الكوفة بيئة حضارية ودور عمراني

المقدمة:

الإنسان و(الطبيعة الجغرافية والبيئة الاجتماعية) محتويان مضروبان بعامل الزمن، وبشواخص الحضارة، يكشفان عن الدور التأريخي لأي مجتمع.

نعم: الإنسان والمحيطان الجغرافي والبشري، هما عنوان كل حضارة لكن مثل هذه المعادلة ليست دائمة الصدق للاجابة عن سؤال: متى يكون الإنسان كائناً حضارياً؟ لكي يقول للآتين أنه سيد الموقف وسيد الطبيعة، بمعنى: أن المسرح الجغرافي مهما كان مؤاتياً، لا يعطي مجتمعه حضارة الا بمقدار وعي ذلك المجتمع لحريته، وعقلانيته لكي يبدع كل واحد من مبدعيه، وينبغ القادر على النبوغ من أبنائه ليحقق فائضاً في الجهد والزمن والقيمة.

ومثل هذا الإبداع لا يتجلى في حياة الجماعة، لا إذا كانت علاقة الناس مع بعضهم (إيجابية، جدلية، أخلاقية، علمية) إنسانية، لتأتي علاقة هذه الجماعة مع محيطها الجغرافي إيجابية هي الأخرى، يكون فيها الإنسان سيداً مسيطراً، قائداً بعقله وقدراته وإمكاناته ووسائله وعلومه وحكمته وأرادته الحرة ومؤسساته المساعدة على تحقيق التوازن في أسلوب عيشه وطريقة تفكيره، وانتاجه، وسلوكه القيمي والجمالي.

هكذا أذن نفسر أسباب تعطل عمل القانون الحضاري لمجتمع ذي بيئة جغرافية مؤاتية في حقبة من الحقب، دون غيرها ونضوج عطاء ذلك المجتمع

في حقب أخرى تكون فيها العلاقة بين (المواطن وجماعته) ومرجعياته السياسية والعقيدية ومحيطه الطبيعي، إيجابية جدلية، تأخذ وتعطي، فيبدع ويتقدم. وهذا هو دأب بيئة العراق بعامة منذ آلاف السنين، ومثل ذلك يقال عن (الجزء فيه) إقليم الكوفة في عصوره القديمة والإسلامية حين ورث ثمار (حضارة الحيرة وهي أيضاً وريثة بابل) وأن كانت تحت ظلال الإسلام، وعقيدته الحية ذات فرص إيجابية للإبداع والحضارة.

عندما صلحت العلاقة بين (الجماعة) والمحيط الجغرافي، كان ابتعاد النفوذ الاجنبي عن الساحة، وكانت الدولة الجديدة عنوان النهوض في حقبة جديدة، وفرت شروط البناء الحضاري بأركانه الثلاثة (العلمية والفلسفية والعقيدية).

أما كيف طبعت الحقبة (النبطية السريانية/ المسيحية/ الحنيفية). الوارثة (للحضارة البابلية – الآشورية – الآمورية – الاكدية – السومرية) بطابعها 'تراثي المزدوج (الخاص) و(العام) خلال القرون (الثالث ق.م – السابع الميلادي) وكيف لبس جميع هذا التراث، الثوب العربي/ الإسلامي، بعد أن اسبغ عليها هويته، ولغته، ورؤاه لتكون (الكوفة) فيه، المعمل الذي يحرك الأحداث مرة حين أصبحت ثاني حاضرة للمسلمين خارج حدود سلطة المدينة المنوّرة، وأخرى حين أصبحت ثاني عاصمة لدول الخلافة الراشدية بعد المدينة المنورة وثالثة حين استقطبت الأحداث والحوادث بعد واقعة كربلاء عام (61 هـ) ورابعة لما أصبحت مركز زهد، وفكر وتصوف وفقه وإبداع علمي ولغوي، وفلسفي بفضل ما اختمر فيها من خميرة، وبفعل عقول متوقدة، كانت تطرح الأسئلة الفلسفية والكلامية وتجيب عليها مثل (أبو حنيفة النعمان بن ثابت) و(هشام بن الحكم، وجابر بن حيان، وأبو يوسف يعقوب بن أسحق الكندي، والمتنبي؟ أي الفقيه، والمتكلم والعالم الكيميائي والفيلسوف والشاعر).

وإذا كانت الذاكرة الشعبية لسكان هذا الاقليم الممتد من الخليج إلى الجبل ومن الشط إلى الصحراء، قد احتفظت بصدى ذكريات المصير في ملحمة جلجامش الوركائي، وما ينطوي عليه من سؤال فلسفي- اجتماعي، والذي في العلى (اينوما أنيليش) وما يحتويه من سؤال فلسفي كوني عن الوجود والحياة، فأن قصص (لأ مجدن رب الحكمة) – صبر أيوب (عليه السلام) وقصيدة دلمون (جنة عدن) وغيرها من نصوص، كانت في جوهرها ذخيرة هذا الاقليم الذي تفاعل فيه (حب العدالة والنظام) بقيام الدولة وازدهار التاريخ والعلوم الدقيقة، فكان بحق مركزاً للتشريع ومنبتاً للشرائع السماوية الموحدة والأرضية، إلى جانب مؤثرات التعدد والتنوع والوحدة والشمول فناً وفكراً ولغة وعقيدة.

جميع ذلك أستورثه العقل الرافدي (الخاص) واضافه إلى العقيدة الجديدة العامة (الإسلام المحمول على الأكتاف، العربية – الإنسانية) في أقليم الكوفة، الوارث لإقليم بابل بمعناه السياسي والجغرافي والتاريخي.

أن الحديث عن هذا الاقليم، يدخل في باب (علاقة الجزء بالكل) يعني الحديث عن العراق، بامبراطورياته الخمس التي امتدت إلى الأناضول شمالاً، والساحل الشامي غرباً، والمحيط الهندي جنوباً، وجبال زاجروس شرقاً، وأعني بها (السومرية – الاكدية) والآمورية والآشورية، والكلدانية، لتصل بنا إلى الدولة العربية الإسلامية الممتدة من الصين شرقاً إلى جنوب فرنسا غرباً...

إن ما نعرضه في هذا الفصل عن الجذر الحضاري الكوفي والسؤال الفلسفي هو مغزى هذا العنوان، ومقدماته التمهيدية، ونتائجه ليغطي الحقبة الممتدة طوال خمسة آلاف سنة، الذي يأتي موازياً لأحتفال مركز دراسات الكوفة بمرور أربعة عشر قرناً على قيام هذه المدينة في إقليمها الممتد في عمق الماضي زماناً والممتد جغرافياً من عمق الصحراء شرقاً وغرباً

وشمالاً وجنوباً من الماء إلى الصحراء ومن الجبال إلى البادية، والمولد الحضاري لأرض السواد والسهل الرسوبي كمركز استقطاب وفاعلية، تمتد على مساحات شاسعة تتسع وتنحسر بحسب الظرف السياسي للدولة العراقية.

أولاً - الجذر الحضاري للسؤال الفلسفي في إقليم الكوفة:

1- الكوفة بيئة حضارية ودور عمراني:

تحدثت في التمهيد[1] عن الجذر الحضاري والظروف التأريخية التي جعلت من هذا الاقليم بيئة حضارية تحكي قصة صراع الإنسان من اجل الحياة الفاضلة قبل خمسين قرناً والتي لم يحل سقوط بابل سنة 539 ق.م دون تدفق التراث عبر السريانية إلى ميادين العلم والمعرفة المزدهرة في هذا (المركز الإسلامي) الأمامي الذي انطلقت منه فتوح الشرق كله.

لقد ورثت هذه المدينة بيئة حضارية خصبة واستحضرت مناخاً حضارياً عقلانياً وعلمياً ثراً، ضمّ شتات التراث الإنساني ولبابه، منذ خطت يد الإنسان الحروف الأولى للأبجدية والكتابة في تأريخ الإنسانية في الألف الثالث للميلاد - لتحفظ لنا صيرورة الحضارة بأبعادها المادية والروحية والنفسية والعمرانية.

وكان ابن هذا الاقليم (العربي المسلم) الوارث لأجوبة السابقين، من المذكورين في الكتب المقدسة ومن الآخرين الذين نوهت بهم هذه الكتب تنويهاً، متمثلاً لأجوبة جلجامش واوركاجينا واورنمو وكوديا وآدابا، وهرمس البابلي وبرعوثا، إلى جانب وراثته لمجد الرسالات الموحدة الحنيفية، التي نقلت الإنسان من التعدد والشرك، إلى التوحيد الخالص، أو ما أسميناه (بثورة الميتافيزيقا)[2] التي عدت قفزة نوعية في تاريخ الوعي الإنساني حررته من قيود المادة والطبيعة المنفعلة إلى ما وراءها وأنطلاقاً من

(ثلاثية الحاجات) و(المكونات) أستقام الأنجاز العلمي والحكمي والعقيدي الذي تفاعل في هذا الأقليم إسلامياً، وشع على المسلمين شرعاً وعقلاً وكلاماً وسياسة وحكمة، وأدباً ولغة وعلماً.. أنه التطوّر العمراني الكوني المشهور ومن أهم سمات هذا الاقليم الزمكانية / اجتماعية / حضارية.

أ- **العراقة والأصالة:** فهو يمتد زماناً من الألف الخامس قبل الميلاد إلى حين قيام حواضر عربية بديلة، ومكاناً يمتد من قلب العراق في السهل الرسوبي (أرض السواد) الوارث لأقليم بابل الحضاري الذي شهد:

أ/1- قيام أقدم المستوطنات العمرانية، أقدم مدرسة، ومكتبة ودار قضاء، ومعبد ومركز علمي، ومركز حضاري.

أ/2- اقدم مركز حضاري أقترن بالعراق (اوروك = الوركاء) وما وصل ألينا من نصوص تتحدث عن السؤال الفلسفي المتعلق بمصير الإنسان والخلود المعنوي (الملحمة) القائمة على فكرة (الأعمال الجليلة) لجلجامش الشهير.

أ/3- أعرق التصورات عن فكرة الخلق، وظهور الحياة، وقصة الخليقة والعصر الذهبي، وشروط توازن الأشياء، وأعتدال الحياة والتوفيق بين مطالب الجسد والعقل والقلب ممثلة بقصيدتي (صبر أيوب ودلمون).

ب- **العدالة ودولة القانون:** وحدود الحقوق والواجبات وحب النظام مثله أقدم نصوص الاصلاح والثورات التحررية والقانون والشرائع ووحدة المعايير والأوزان والأطوال وأعني به (نص إصلاحات أوركاجينا وشريعة اورنمو وقوانين حمورابي) وأقدم ذكر لكلمة (الحرية: آ – مار – جي) في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد.

ج- **ثورة الميتافيزيقا:** (ما وراء الطبيعة) ممثلة بعقيدة التوحيد الابراهيمي المنطلقة من (اور – بابل) لإبراهيم الخليل (عليه السلام) والتي

أتسعت إلى حران، فالخليل فمصر فمكة المكرمة والكعبة المشرفة في (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) قدم فيها أعرق منهج للتهكم والتوليد المعرفي، قبل سقراط بخمسة عشر قرناً وأكثر وسائل التضحية اثارة، ونكراناً للذات (قصة إسماعيل الذبيح)!.

وللمرة الأولى يتجاوز العقل الإنساني في تصوراته العقيدية حدود الطبيعة الفلكية المرئية إلى ما خلفها ليتحدث عن القوة المدبرة (الله سبحانه وتعالى) الكامنة خلف هذا الوجود المتبدل المتغير الوقتي الزائل.

د- التفاعل الاجتماعي: وما يتعلق بمواجهة مشكلات الطبيعة والحياة وقضايا الجفاف والعقم، واختلاف الناس طبقياً، والكوارث الطبيعية فكانت الحلول التي قدمها (نوح عليه السلام) وآدابا وأيوب (عليه السلام) وكوديا وهرمس ولقمان (عليه السلام) يكمل خطط الآخرين في التكافل الاجتماعي والتعاون والألفة والمحبة ومواجهة الصعاب بوحدة وتماسك وصبر، وثبات تشهد عليها قصص الأنبياء في هذا الأقليم.

هـ- ازدهار العلوم: المتعلقة بحل مطالب الحياة الإنسانية، ومواجهة الأمراض والفيضانات، وحساب الزمن والتقويم، والتغير الفلكي، وعلوم الفلاحة والتنجيم والفيزياء والكيمياء والجبر والرياضيات، والجغرافية والتاريخ.. الخ. شاخصاً برموزه المعروفة هرمس، وكحيلت، وتيوريان، وكدينو وبرعوثا.. وغيرهم من الأعلام المشهورين.

جميع ذلك أختزنه العراق وإقليم بابل العريق، على الرغم من تعرض الدولة الكلدانية، إلى تآمر الغرباء، وأطماع الجيران، فسقطت عام 539 ق. م. مع ذلك حرص الأسكندر المقدوني (ت 322 ق.م) على اختيار بابل عاصمة شرقية لإمبراطوريته الممتدة إلى الصين، واحتفت به طوال ثلاثة أيام بلياليها، لكنه مرض وتوفي ودفن شمال بابل في منطقة (الإسكندرية).

وكان من علامات عراقة هذا الإقليم قبيل الإسلام، استقرار المانوية

وأرباب العقائد المختلفة فيها إلى أن تراجع دورها بعد قيام (سلوقية – والمدائن) إلى جانب الحيرة وتكريت ونينوى التي استورثتها للأحقين من الفاتحين المسلمين المحررين لهذه الربوع من سطوة الساسانيين والبيزنطيين والساعين إلى خلافة الإنسان على الأرض، وعبوديته لله الواحد القهار، وحرية الجميع لتكون الكوفة ثاني حاضرة إسلامية، وثاني عاصمة للدولة الراشدية في عهد الأمام علي بن أبي طالب عليه السلام (35- 40 هـ).

2 ـ نماذج من جدل الأصالة والمعاصرة في إقليم الكوفة:

لم يكن الباعث على إثارة الأسئلة الفلسفية في هذه الدراسة (الدهشة) التي تتحدث عن طبيعة (الظواهر والمشكلات) الكونية والاجتماعية الكامنة وراء قيام العلوم والفلسفات والعقائد، بل الباعث عليها قضايا ثلاث، هي في بنية القياس المنطقي لا تخرج عن المقدمتين والنتيجة أجتمعت لترسم أبعاد هذه الإشكالية، وأعني بثلاثية (المسألة والموقف والمذهب)، المسألة تتعلق بسؤال فقهي أصولي، عن (عقل = دّية) المرأة إما الموقف فمتعلق (بالنص).

والمذهب يتصل بتوظيف (العقل) لإصدار حكم عن هذه المسألة في إطار (مدرسة الرأي الكوفية) كما يراها أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت 150 هـ) في مقابل موقف فقهاء (المدينة المنورة) من أهل الحديث الملتزمين (بالنص).

الإشكالية كما بدت لكاتب هذه السطور، تتمثل بالتقابل بين (نصية المدينة) و(عقلانية الكوفة)، وكلاهما يعبران عن المناخ الحضاري لكل منهما من غير أن ينصرف الذهن إلى تقاطع أو تضاد أو تناقض، مادام الهدف واحد والغاية تتصل بقضية وموقف وحكم.

نعم، لا ينفصل تحليل أوجه (الحكم) في هذه القضية مع إختلاف الوسيلة، عن المناخ الحضاري لكل إقليم، على الرغم من وحدة المنطلق

والمرجع العقيدي، ما دامت العقول التي تفحص هذه القضية، قد استوعبت النص، وتعاملت مع الموقف كل بوسيلته؛ هذه العقول تعلم جيداً إنها تنتمي إلى دين جاء مستوعباً للسوابق العقيدية الموحدة مثلما هو الأمر لقضية الإنسان، والعدالة، منظوراً اليها بمعايير (العدالة) التي لا يختلف عليها حكم في نص أو رأي لعاقل بعد أن أرتقت من النظرة التجزيئية التعددية (المشركة) إلى التنزيه المطلق (ثورة الميتافيزيقا) مثلما أرتقت بالإنسان من وطأة الشعور بالاثم أو الدونية أو الخطيئة الأولى، التي ضحى السيد المسيح (عليه السلام) من اجل تحرير الإنسانية، ليكون منقذاً لها ومخلصاً: بأمر الهي، والتي هيأت المقدمات الضرورية والتأريخية والنفسية، ليتحمل الإنسان مسؤولية الاستخلاف، على الأرض كما وضحتها العقيدة الإسلامية بما يتصل بالإنسان ومصيره، وأصل وجوده على الأرض وقدرته العقلية والبدنية على تحمل الصعاب، وخلق فرص جديدة للحياة المادية والروحية في هذا الاقليم الوارث، المنتج بعد أن أكملت (الحنيفية) دورتها الزمنية بنبوة محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ودورتها الجغرافية بتطهير البيت العتيق (بيت الله الحرام) من رموز الشرك ليشع من دائرته الجديدة نور المبادئ التي جاءت لتحرير الإنسان من ظلم الإنسان، وتذكير الجميع بعبوديتهم إلى السلطان (الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد)، وجعل هذه المفاهيم السماوية، عقائد حيوية تعالج مشكلات الإنسان في هذه الحقبة من تاريخ البشرية.

لقد ورثت العقول الكوفية علوم السابقين وحكمتهم ومكارم أخلاقهم، تأسياً بقول الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) «ما جئت الا لأتمم مكارم الأخلاق» وهو المخاطب بصريح النصوص من المنقول «وأنك لعلى خلق عظيم»[3]. لتصبح المسيرة الإسلامية اللاحقة صدى لهذا الخطاب الصريح، التكاملي.

ولما كانت قضية الإنسان هي جوهر ذيوع الإسلام وانتشاره في مشارق الأرض ومغاربها، بمثل الصورة التي حفظها لنا التاريخ قبل أن يكون العامل الميتافيزيقي عن الحياة الثانية، هو العامل الحاسم في قضايا التحرير ودخول دائرة الدين الجديد، من خلال الحوار العقلاني الهادئ، وخارج (حقبة الفتوح) والتحرير في القرن الأول التي اقتضتها ضرورات النداء ليكون الدين إلى (الناس كافة) لاسيما في القرنين الثاني والثالث للهجرة النبوية الشريفة.

استناداً لهذا الفهم للقضية، جاءت الإشكالية التي روتها لنا المصادر الموثوقة عن دية المرأة (العقل) عبر طريقين الأول: يمر من نصية المدينة المنورة التي اجتمع عليها كل من سعيد بن المسيب (ت 94 هـ/712م) مع موقف الأمام جعفر الصادق (عليه السلام) (ت 148 هـ/765م) في مقابل، مواقف كل من (ربيعة الرأي = المدني) (ت 136هـ/753م) و(إبان بن تغلب الكوفي) (ت 140هـ/757م) ومذهبياً، موقف (أبو حنيفة النعمان بن ثابت) (ت 150هـ/767م) حول مسألة واحدة تتعلق بالإنسان، وأعني بها (عقل المرأة) أو ديتها.

ومجمل هذه القضية لا تخرج من حيث الجوهر عن الاتجاه النصي في المدينة المنورة، والأتجاه العقلي للكوفة، التي جاءت معبرة عن تضايق الأولى من (إطلاق حرية العقل) في قضايا (النص) وتضايق الثانية من تقييد حرية ذلك العقل.

ولكل موقف مرجعيته ومبرراته فالنصيون يرون الصواب في (عدم الاجتهاد في مورد النص لشمولية الشريعة لقضايا العقيدة في كل زمان ومكان)، على حين يرى العقليون (تبدل الأحكام في كل زمان ومكان). على ضوء القاعدة الشرعية القائلة «اختلاف أمتي رحمة» في قضايا (الاجتهاد) التي ترى اكثر من ممر أو حل للمشكلة الواحدة، إذا كانت

تتعلق بحياة الإنسان.

وسنجد كيف كان الجذر التراثي الحضاري لإقليم الكوفة مصدراً للنزعة العقلية للكوفيين، وقد جاءت مكملة لهذه النزعة في علم الكلام والحكمة والزهد، في البصرة وواسط، والتي أستكملت مدياتها في بغداد، بعد تأسيسها سنة (145- 148هـ) واتخاذها عاصمة للدولة العباسية، التي حل فيها بيت الحكمة مركزاً فكرياً عالمياً ورث جميع روافد التراث ومستجداته.

فما هو السؤال الفلسفي الذي طرحه الكوفيون وأجابوا عنه معبرين عن النزعة (العقلية) – وليست الإقليمية الطبقية؟ النزعة (العراقية) في التاريخ العربي الإسلامي؟ وكيف تحقق حوار الأجيال بين السلف والخلف في الربوع السومرية والأكدية والبابلية والكلدانية، ثم العربية الإسلامية؟ وهو ما سنحاول إيضاحه في المبحث اللاحق أن شاء الله.

ثانياً. الكوفة بين إشكالية الموقف والسؤال الفلسفي:

1- الطبيعة العقلانية للسؤال الفلسفي:

النزعة العقلانية التي نوهنا بها في السطور الفائته، كانت ترسم حدود العلاقة مع النزعة المحافظة التي تحرص على التمسك بالنص، وتقلل حدود حرية العقل، في الشريعة، كجزء من حساسية تعاملها مع موارد النص، هذه النزعة التي اصطَفَ بسببها ربيعة الرأي مع أبان بن تغلب، وأبي حنيفة، في مقابل موقف المحافظين والمحدّثين من قضية (عقل المرأة = ديتها). حتى عدت الأولى (سمة عراقية) ومنهجاً تشريعياً وفكرياً قادت (الكوفة) مقدماته التاريخية، والثانية سمته المدينية ونحن نعيد هنا التذكير بهذا السؤال الذي أوردناه في التمهيد لعلاقته (بالعراقي) فكراً ومنهجاً.

تخبرنا المصادر ومن بينها ما رواه مالكا في (الموطأ) عن لسان شيخه ربيعة الرأي (ابن أبي عبد الرحمن)، أنه سأل سعيد بن المسيب، عن عقل المرأة قائلاً لشيخه: كم في إصبع المرأة؟ قال: عشر من الإبل، قلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، قلت: فكم في ثلاث إصابع؟ قال: ثلاثون من الإبل، قلت: فكم في أربع أصابع؟ قال: عشرون من الإبل، قلت: (والكلام ما زال مروياً على لسان ربيعة الرأي في حواره مع شيخه سعيد بن المسيب) لماذا؟ قال الا تعلم أن المرأة ناقصة عقل، قلت (حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها) قال سعيد: أعراقي أنت؟ قلت بل عالم يتثبت أو جاهل يتعلم، قال: هي السنة يا ابن أخي[4] بهذا جاء حكم الشرع ولا اجتهاد في مورد النص.

يفسر الزرقاني (محمد بن عبد الباقي) شارح موطأ مالك، قول سعيد أعراقي أنت؟ بمعنى: هل تأخذ بالقياس العقلي الذي هو سمة عراقية كوفية أمتدت مظاهرها إلى البصرة التي شهدت تشكل النزعة المعتزلية العقلية[5] والكلامية الأصولية، منذ اعتزل واصل بن عطاء (ت 131هـ) مجلس الحسن البصري (ت 110هـ) وقيام الاتجاه القائل بمسؤولية الإنسان عن إفعاله، ما دام عاقلاً حراً مختاراً في إتيان تلك الافعال بما يعبر عن العدل الإلهي ومصداقية الوعد والوعيد في الخطاب المقدس! تلك حقيقة يؤكدها قول سعيد لتلميذه (ربيعة الرأي)[6]: أعراقي أنت؟ مع علمه أنه من المدينة المنورة؛ طرحه بطريقة (تعجبية) وبما يشير إلى سريان المنهج العقلاني — الكوفي — العراقي، إلى قلعة النص والحديث والمحافظة (المدينة المنورة) فلم يعد عقل ربيعة يقبل أن (تعطى المرأة نصف الدية حين تتجاوز الثلث[7] في جرحها).

وجد البعض أن حكاية ربيعة مع شيخه ابن المسيب لم تكن الوحيدة في التراث الإسلامي، خلال الحقبة المذكورة حصراً، فلقد تكرر حوار من

هذا النوع، وفي ذات القضية، وفي المدينة المنورة بين أبان بن تغلب (الكوفي) والأمام جعفر الصادق (عليه السلام)، بعد أن سمع أبان الكوفي الحكم الأنف وأثار عجبه، كما سبق وعجب منه ربيعة الرأي: قائلاً في حضرة الصادق (عليه السلام) (سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون أن هذا كان يبلغنا ونحن في العراق (الكوفة) فنبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان) فيرد عليه الأمام الصادق (جعفر بن محمد الباقر (عليه السلام)): (مهلاً يا أبان – هكذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث، رجعت إلى النصف[8].

هذا وغيره يعني محاكمة عقلية لنصوص صريحة من السنة النبوية الشريفة، وليس فيما لم يرد فيه نص من القضايا بعد أن وضعت (النصوص) تحت مشرط العقل والرأي وحكمه حتى بدا وكأن (تحكيم العقل)[9]، أو (عقلنة النصوص) سمة عراقية كوفية مشهورة كتب عنها الشافعي (ت 204هـ) متحدثاً عن أختلاف العراقيين[10] وكما تجلى في سير عبد الرحمن بن عمر الأوزاعي (ت 157هـ/773م) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ/804م).

جميع – هذا دفع بالشيخ أمين الخولي كما يقول مصطفى جمال الدين بالتعقيب على حوار ربيعة الرأي والتسمية التي لحقته، كانت من جراء منهج تفكيره الذي تابع فيه العراقيين بعامه والكوفيين على وجه الخصوص قائلاً «أن اسم الرأي حين لحق بربيعة أنما هو إشارة إلى (العقل والذكاء)»[11] وليس التقليد الأعمى – وهذا منهج كوفي – عراقي! لذلك جاء السؤال الأستنكاري التعجبي من سعيد؛ أعراقي أنت؟ (مع علمه بأنه من المدينة المنورة) إشارة إلى أن العراقي – الكوفي – كان معروفاً باعتماده المنطق العقلي، في تعامله مع المشكلات والظواهر والأشياء وحتى

النصوص؛ وهو ما ورثته مدرسة بغداد لاحقاً.

إن السؤال الفلسفي عن معقولية الأحكام خلفه ذخيرة عقلانية جمة كانت سمة هذا الإقليم سابقاً، وستكون سمته اللاحقة، كمنهج فكري شرق وغرب، ووصل مراكز فكرية إسلامية قصية؛ ستكون سلاحاً بيد عشرات المفكرين الذين تأقلموا على المناخ الكوفي في جهادهم العلمي في شرقي الدولة الإسلامية في طبرستان وما وراء النهر.. ولعل (الحسن الناصر الأطروشي الكبير) (ت 304هـ) واحد من هذه الرموز حين حول مليون مواطن من سكان الجيل وطبرستان في بلاد الأفغان إلى الإسلام اعتماداً على هذا المنهج العقلي[12]، وكان من بين المهتدين بهدي هذا السيد الذي هو واحد من الدارسين في الكوفة ومن أحفاد عمر الأشرف بن زين العابدين علي بن الحسين (عليه السلام) في دعوته (الزيدية) آل بويه الذين سيكون لهم شأن كبير في تأريخ الدولة العباسية خلال الحقبة (334هـ-447هـ) وهو ما سمي بالعصر الذهبي للدولة العربية الإسلامية بخلاف واقعها السياسي. وينصرف السؤال الفلسفي: أعراقي أنت؟ إلى معنى يشير إلى أسلوب للتفكير والتحليل الفلسفي، والتحليل العلمي، والتركيب المنطقي والاستنتاج العقلي، والاستدلال كسمة (كوفية – عراقية) لا إقليمية تشكل ظاهرة عقلية تقوم على محاكمة المواقف والقناعات والنصوص على أسس عقلانية[13] تتضايق من قيود النص وحرفيته، وتؤمن بتنوع الحياة وتطورها، مع تطور العصور وتغير الأحوال، والمفاهيم وتقول بنسبية المعرفة، وإنسانية الحلول العلمية، كما شهدت بذلك المجالس التي كانت تعقد في الكوفة والبصرة وواسط، ثم بغداد، لفحص العقائد والنصوص من (زاوية العقل) بعدّها سمة عراقية / كوفية ذات مرجعية عقلية[14].

ولما كان إقليم الكوفة، وما جاوره، قد ورث مناخاً عقلياً وعلمياً

عريقاً، إلى جانب الوعي المتفتح الذي حث عليه القرآن الكريم والسنة النبوية وأخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام) والصحابة الأخيار (ر) نبتت في هذا الإقليم بذور مذهب الأعتزال، (الممثل الكلامي للاتجاه العقلي في الإسلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين) الذي ورثته بغداد وبيت الحكمة بخاصة، وعموم مناهج البحث المعتمدة على أساليب المنطق والجدل، وبفضل هذه الوسائل العقلية انتقل المنطق وأدواته، الجدلية إلى التشريع والأصول والفقه ممثلاً بمدرسة الرأي العراقية (الكوفية لأبي حنيفة) والمتناغمة مع مدرسة الكلام المعتزلي البصرية، ثم البغدادية والتي بفضلها قاد العراق، الحركة العقلية (الفلسفية) العربية الإسلامية ردحاً من الزمن، ولم يتحقق ذلك لو لم يمنح (العقل) في هذه الربوع، سلطة تشريعية لظروف أملتها طبيعة الحياة وتطورها اللاحق في زمن العباسيين فراح يبحث عن حدود (الحسن والقبح) في الأفعال والمواقف والمسائل ذات المضمون الكلامي والأخلاقي والجمالي، التي نضجت هنا وتجاوز أصحابها (قيود النص)[15] قناعة منهم بنسبية الحقائق والأحكام والحوادث وهذا هو محور مدرسة الرأي العراقية. ودفعاً لكل تهمة تقول بأجنبية هذا المنهج نستحضر قولاً للشيخ مصطفى عبد الرزاق يقول فيه (أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين نما وترعرع في ظلال القرآن، ونشأت فيه المذاهب الفقهية، وأينع بين جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، قبل أن تفعل الفلسفة (اليونانية المعرّبة) فعلها. ولم تهبط مكانة الرأي في الفقه الإسلامي الا في دور الجمود[16] لهذا السبب قلنا أن (مدرسة الكوفة) هذه كانت ذات فاعلية ساعدت عليها عوامل كثيرة أجتمعت فصاغت المنهج الفكري (العراقي) ومن ثم التشريعي لمدرسة الرأي المعتمدة على قاعدة (عقلانية) تقول (بتبدل الأحكام بتبدل الأزمان)[17] مما يوجب إبقاء حلقات الاجتهاد مفتوحة لاستقبال كل جديد وليتحقق ذلك التجديد

في ضوء فكرة القرون والاصلاح التالية، ومثل هذا المناخ العقلاني، لا يمكن فصله عن جذوره الحضارية العريقة في هذه الربوع، الممتدة – كما قلنا، بين الحيرة السريانية ونينوى وتكريت[18] ذات التنظير المسيحي الشرقي لتجد في المستجدات والعقل المبدع، والمنهج العلمي، فرصة بناء تجربة حضارية (عربية/إسلامية) تمثلت (عملياً) بأبرز المذاهب العملية (الأحناف) والمسائل العقلية التي أثارها هشام بن الحكم (ت199هـ/815م) والانجازات العلمية التي حققها جابر بن حيان الكوفي (ت 178هـ/794م) وفلسفياً بأبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (ت 252هـ) وشعرياً شاخصة بأبي الطيب المتنبي (ت 453) وقبل هذا وذاك في الخط الكوفي الرائع والمدرسة النحوية الكوفية وهو ما سوف نفحصه بأيجاز في الصفحات الآتية، والتي بفضلها استقام صرح (مدرسة الحلة) لاحقاً، وازدهر البحث المنطقي والفلسفي بعد أن تراكمت تجارب محمد بن ادريس (598هـ) الحلي إلى أن وصلت إلى (العلامة الحلي)[19] جمال الدين بن المطهر (ت 726هـ/1325م) في الحقبة اللاحقة مما لا مجال لدخوله في هذا الفصل.

حقاً لقد كان النازلون في الكوفة أغلبية عربية جلهم من مستوى حضاري يفوق الآخرين – وكانت الكوفة في حضارتها أصيلة هاضمة لا مقلدة، وأن الحس القبلي فيها كان ضعيفاً بحكم وعي أهلها الحضاري هذا ما قاله أستاذنا الشيبي عن هذا الإقليم.

2 ـ نماذج من عقلانية السؤال الفلسفي الكوفية:

من أجل أن تكتمل مديات البحث عن ثمار السؤال الفلسفي، المعبر عن (المنهجية الكوفية ـ العراقية) سنعرض لنماذج منها عرضاً موجزاً على سبيل المثال لا الحصر، تاركين لغيرنا فرصة الوقوف عند الجوانب الإبداعية الكوفية في الزهد والتصوف وفنون الكتابة والخطوط وقضايا

النحو واللغة وضروب البحث العلمي والأخلاقي والجمالي وحتى الفقهي الزيدي[20] والحنفي الذي أنجزه زيد بن علي (عليه السلام) من فقه هذه الربوع، إلى أن ثار في الكوفة وصلب ببابها أواخر الدولة الأموية أو ذاك الذي وضعه أبو حنيفة النعمان بن ثابت.

أ- أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، ومدرسة الرأي:

أ/1- مال أبو حنيفة (80- 150هـ/699- 767م) إلى الرأي في الأحكام الفقهية بعد أن شك بمصداقية الأحاديث وكثرة الكذب على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). فكان على رأي أستاذه حماد بن سليمان (ت 120هـ/737م) الذي كان بدوره تلميذاً لابراهيم بن يزيد النخعي الكوفي (ت 95هـ/713م) في الكثير من المواقف العملية والكلامية.

أ/2- صنف أبو حنيفة إلى جانب (الفقه الحنفي) في علم التوحيد والصفات كتاب (الفقه الأكبر)[21] فاثبت الاستطاعة وخلق الأفعال، وقال بالاصلح وهي من المباحث الكلامية الصرفة.

أ/3- خالف المعتزلة في قضايا الوعد والوعيد وقال بالقدر، وبثبات الأيمان، حتى عدّه البغدادي رأس المرجئة[22].

أ/4- لقد كانت مدرسة الكوفة هذه مدرسة فلسفية، آمنت بفكرة تبدل الأحكام في كل زمان ومكان، لذلك منحت العقل سلطة تشريعية واسعة، واعتمدت على القياس، وبالضد من خبر الواحد عند المحدثين[23] لهذا السبب عدت مدرسة الرأي التشريعية، في الكوفة الظهير العملي للخط النظري، الفلسفي والكلامي الناشيء في البصرة والمستكمل شروطه اللاحقة في بغداد.

أنها حقاً مدرسة من صلب البيئة العراقية ذات الجذر الحضاري العقلي التحرري الذي جمع بين النزعة العقلية المعتزلية وحركة التحرر العملية الفقهية.

أ/5- ولمّا كان لهذه المدرسة رأي في (الفرض والواجب والمندوب) والمستحب – والحرام والمكروه والمباح.. قال الصفدي (ت 1362/764م) أن «غالب الحنفية معتزلة» لهذا السبب هاجمها الأوزاعي (ت 773/157) وسفيان الثوري (ت 161هـ/778م) الذي جادل أبو حنيفة كثيراً[24] كان ذلك بفضل تركز البحث الحر منذ القرن الأول الهجري في الكوفة ربما بسبب وقوعها على مقربة من أعرق منبع حضاري للقوانين والشرائع... ونقصد بها البيئة البابلية الوارثة للعقائد والأفكار العريقة[25] في بلاد ما بين النهرين والسهل الرسوبي.

وعلى رأي الشيخ مصطفى عبد الرزاق، فلقد (عبرت كل الأبحاث المنطقية اليونانية) و(السريانية) من الجهمية (نسبة إلى الجهم بن صفوان). إلى المعتزلة، وما راج مذهب الأعتزال آلا لما فيه من مظاهر البحث العقلي والأعتماد على أساليب المنطق والجدل، فكان بذلك هو المذهب السائد بين المذاهب الكلامية، ومن المعتزلة انتقل ذلك المنطق إلى التشريع ممثلاً بأبي حنيفة وإتباعه[26] وبقية رجال مدرسة الرأي العراقية مع ذلك بقيت إشارة الشهرستاني مهمة في قوله: عن ثورة زيد في الكوفة إنها كانت تحظى بتأييد أبي حنيفة.

ب- جابر بن حيان الكوفي (ت 178هـ/794م):

عربي من قبيلة ازد، كان والده صيدلياً في الكوفة (اقرباذي) لكنه قتل في طوس بتهمة الدعوة للعباسيين في أخريات الدولة الاموية، عاش جابر في بغداد وصادق البرامكة وبعد نكبتهم فر إلى الكوفة وعاش مستتراً فيها، ولم يعثر له على اثر في الكوفة الاّ بعد قرنين من وفاته على أثر تجديد بناء باب دمشق بعد أن عاش في هذه المدينة مدة طويلة، غادرها في أخريات حياته إلى مدينة أخرى[27]. وتوفي هناك. لقد أتصل بالامام جعفر الصادق (عليه السلام) في المدينة المنورة، آلف مائة واثني عشر كتاباً أبرزها كتاب الخواص الكبير

الذي يحتوي على إحدى وسبعين رسالة، انه أستاذ الجميع.

هذا إلى جانب تأليفه في علوم أخرى، كالطب والموسيقى والتنجيم والطلسمات والرياضيات والفلسفة، لقد أحتفظ جابر بن حيان، بخاصية الفصول الخمسة في مذهبه وهي (الكيمياء وعلم التكوين وعلم الخواص وعلم الميزان وعلم الطبيعة)[28] حتى قال عنه علماء العصر لقد كان لجابر في الطبيعة والكيمياء ما لارسطو قبله في المنطق، فهو أول من أستخرج حامض الكبريتيك من الزاج الأزرق ودعاه بزيت الزاج وأول من أكتشف الصودا الكاوية وأول من أكتشف حامض النتريك والهيدروكلوريك وعمل من مزيجهما (الماء الملكي) وله موسوعة في الكتب الكيمياوية وغيرها من العلوم وكان له دراية دقيقة في صناعة الذهب كما أنه أحاط بما ألفه اليونان من فلسفة ونظرة إلى الكون، والمادة وتطرق إلى سبل أستخراج العقاقير والأدوية والسموم ودرس خواصها الكيمياوية بطريقة علمية تكاد توصله إلى مرتبة العلم الحديث[29] وله كتاب (الرحمة) يكفي للرد على تقولات البعض من المستشرقين القائلين بأسطورة (جابر) إلى جانب كتاب الخواص[30] كما له كتب عديدة مثل اسطقس الاس على رأي الفلاسفة (طبعة باريس 1928) ومخطوطة (كتاب المقابلة والمماثلة في المكتبة الألمانية) وكتاب الاسطقس الأس الثاني والكتاب الثالث، وكتاب البيان، وكتاب السموم، وكتاب الأيضاح، وجميعها معروفة بعضها مطبوع والآخر مخطوط وجلها عند الأوربيين ولاسيما الفرنسيين[31] من العلماء المستشرقين.

ج- هشام بن الحكم (179هـ/795م):

متكلم متعدد الأهتمامات [سنقف عند سميه هشام بن سالم مفصلاً في الفصل السادس أن شاء الله]، سمع من الأمام جعفر الصادق (عليه السلام)

وعاش ظروف الحوار والجدل الفكري المتعلق بقضايا الكلام والعقيدة، محاولاً الخروج بموقف (وسط – معتدل) بين الخط الفكري الغالي (المتطرف) والخط الذي يحرص على التمسك بالنصوص لاسيما في تلك الموضوعات التي جاءت رداً على قضايا ومشكلات القرن الهجري الأول في الساحة الإسلامية عامة، وإقليم الكوفة على وجه الخصوص، أنه بأختصار من (الشيعة القطعية)[32] ولما كان منهج الباحث هنا، أيجاز الأفكار المتعلقة بهذه الشخصية الكوفية (المنتخبة) وغيرها من الشخصيات ذات الحضور المتميز في تاريخ الفكر العقلاني – الفلسفي سنشير إلى ابرز ما عرف عن «هشام بن الحكم الكوفي».

ج/1- البحث في العصمة وضروراتها الحيوية المعبرة عن العدل الإلهي والعناية الربانية بالبشر بعد انقطاع نزول الوحي، بختم الرسالات السماوية بالإسلام الحنيف مما يوجب وجود (مسددين) يواصلون مسيرة الدين، قالها للتخفيف من نزعة (الغلو) وتقديس الأئمة، بما لايخرج بهم عن الإنسانية الكاملة[33].

ج/2- جاءت أفكاره عن (التجسيم) على أسس عقلية كلامية هي في حقيقتها خطوة جريئة – تجاوز فيها أراء الغلاة والمعتدلين من الكوفيين[34].

ج/3- لما كانت (الإمامة) عنده، وارثة لعلم النبوة بحسب مفهوم (العصمة) والتسديد، جادل هشام بن الحكم المعتزلة ومفكري الشام، داخل المدينة المنورة، وفي الكوفة، وفي المجالس التي تعقد لهذا الغرض، منطلقاً من القاعدة القائلة (أن القلب هو الحكم لا الجوارح)[35] في الأعمال.

ج/4- وبسبب انقطاع النبوة بنص الخطاب المقدس الصريح تتأكد

أهمية (الأمامة) عند هشام بن الحكم وتوجب بحسب المناخ الديني والسياسي – وجوب الأمام وأهمية وجوده[36] على الرغم من أختلاف سبل اختيار الأئمة في تلك الحقبة التي بسطت فيها السلطة العباسية نفوذها السياسي، وراحت تعمل على أيجاد موقفها العملي والنظري، في ظل صعود الأعتزال في البصرة، وبغداد، وقيام بيت الحكمة، ليقود النشاط الفكري والعلمي ويستقطب أهتمام المفكرين، ويفتح أمامهم أفاق البحث العقلاني الحر، في مقابل شروط المدينة المنورة المتشددة، في النصوص والأحاديث، وضبط سبلها ووسائلها وسلاسلها، إلى جانب محتوياتها والذي كان بقيادة الأئمة الأطهار (ع). نعم، أن هشاماً يرى بوجود (الإمام) صمام الأمان في مواجهة نزعات الغلو التي طفقت تتسع مدياتها في أوساط العامة والخاصة، مما ترك رد فعل لدى الحساسين من الأثني عشرية لمواجهة المواقف التي ينم عنها شيء من هذا الغلو تمسكاً بالبعد الإنساني للأئمة ومنهجهم الذي لخصه الصادق (عليه السلام) قائلاً: «وما شيعة جعفر الّا من كف لسانه وعمل لخالقه، ورجا سيده، وخاف الله»[37] ونقل عنه هشام بن الحكم قوله: «لا تقبلوا عنا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً في أحاديثنا المتقدمة ولا تقبلوا علينا ما خالف ربنا تعالى وسنة نبينا»[38].

لقد بذل هشام جهداً فائقاً لمواجهة الإرث الثقيل المتأتي من مغالاة البعض في الكوفة، ولصب العقيدة في قالب من الأعتدال ونزل بالأئمة إلى الإنسانية الكاملة[39] مستعيناً بقول الباقر (عليه السلام) يقول فيه: «والله ما بيننا وبين الله قرابة، ولا لنا على الله من حجة، ولا نتقرب أليه الا بالطاعة»[40] وبالرغم من جميع ما قيل عنه[41] يبقى ذلك الصوت الكوفي

الذي لم يغفل حتى الغزالي الزاماته على المعتزلة[42] لذلك عد واحداً من العقول الكوفية التي وازنت بين حكم العقل[43] في قضايا الكلام، وثوابت العقيدة، أنه واحد من معالم إقليم الكوفة وأن كنا نرجح وفاته قبل هذا التاريخ، ما دام الأتصال بالصادق (عليه السلام) هو محور نشاط هذا المفكر، والصادق كما هو معروف قد توفى سنة (148هـ).

د- الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكوفي، ت 252 هـ):

صلة الكندي الفيلسوف الرائد للفلسفة العربية الإسلامية، بالكوفة تعود إلى زمن سابق عل مرحلته، فلقد قيل أن جده أبا اسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة في ظل خلافة المهدي والرشيد، كما ولى والده عليها مدة عشرين عاماً[44] ومع أن والده توفي ويعقوب (الوليد) ما زال طفلاً، لكن والدته قد رعته رعاية خاصة فدرس في الكوفة القرآن وعلوم الدين والكلام، بعدها انتقل إلى بغداد المدينة التي ورثت النشاط العلمي والعقلي لإقليم الكوفة بخاصة، وتراث الإنسانية بعامة، لاسيما بعد قيام بيت الحكمة منذ زمن الرشيد وفي بغداد أضاف إلى خبرته الكلامية (المعتزلية/والمنهج الكوفي) ما تيسر له من تآليف يونانية وسريانية وغيرها[45] فلسفية ومنطقية، كان بفضلها رائداً للفلسفة العربية الإسلامية، بل عدّه بعضهم من حذاق التراجمة في الإسلام[46] حتى قيل عن الكندي الكوفي أنه في بغداد قد ترجم من الكتب الكثير وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب وبسط العويص[47] وكان همه أن يقول بوحدة الحقيقة مع أختلاف سبلها وإذا كنا قد استوفينا منهج الكندي العقلاني والمعرفي في دراسة سابقة[48] عرضنا فيها لهذا الفيلسوف طريقته في البحث الفلسفي عبر الأسئلة الأربعة (هل الباحثة عن الآنية، وما الباحثة عن جنسها وأي الباحثة عن فصلها ولم الباحثة عن علتها التمامية)[49] وعلى أساسه خاطب الخليفة العباسي (المعتصم بالله) قائلاً عن الفلسفة أنها «أعلى

الصناعات الإنسانية، منزلة وأشرفها مرتبة لأنها - أي الفلسفة - علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه هو أصابة الحق وفي عمله، العمل بالحق[50]. أما جوانب فلسفته المختلفة فلقد استوفاها أستاذنا الدكتور حسام الالوسي في أوسع دراسة معاصرة[51] وقف فيها عند دراستنا المنوه عنها في أعلاه[52] كما أحصى خلاصات الكثير مما كتب عن الكندي قديماً وحديثاً فلم يقتصر إنجاز الكندي (الكوفي) على الفلسفة ومباحثها المختلفة بل امتد نشاطه الفكري إلى ميادين علمية وعملية، وسمته بسمة الموسوعية التي أصبحت ظاهرة بين المفكرين اللاحقين في مدرسة بغداد الفلسفية ودوائر تأثيرها شرقاً وغرباً وشملت أبحاث الكندي الموسيقى، والطب، والفيزياء والكيمياء والأخلاق وعلوم المجتمع، وصناعة السيوف[*]، والمعادن وغيرها من دراسات، استحق بفضلها موقعه العالمي بين ستة عشر فيلسوفاً وعالماً بحسب المقاسات الغربية[53]. وعلى الرغم من النجاحات التي حققها الكندي على صعيد المنهج العقلاني، والعلمي، النظري والعملي التي يطول شرحها فأن هذا المفكر كان بحق رمزاً للمنهج الكوفي العراقي العربي الإسلامي فصالح بين الفلسفة والعقيدة (الشريعة) واسهم في انتاج (المصطلح الفلسفي) العربي وإصلاح الترجمات الجارية في بيت الحكمة، وحقق الكثير على صعيد التطبيق، والى جانب ريادته لم يكن الكندي مقلداً لفلاسفة اليونان بل كان مبدعاً أمتلك زمام البحث الفلسفي، واشرف على نشاط بيت الحكمة فكان بحق فيلسوف العرب الذي خلف للمكتبة العالمية مئات الكتب والرسائل في موضوعات شتى نشر بعضها وما زال البعض الآخر في خزائن الغرب غير الذي فقد منها، أنه ما زال من الموضوعات البكر في البحث الفلسفي مع ذلك لم ينج الكندي من حسد الحاسدين أو نقد الناقدين أو تآمر الكائدين وكيدهم، حتى سرقوا خزانة كتبه، واتهموه

بالبخل وأكل الربا وبجميع المثالب التي لا يقبلها منطق ولا عاقل انتقاماً منه، وحقداً على عبقريته ونجاحاته الفكرية والعلمية والعملية. لقد كان الكندي واحداً من أعمدة (إقليم الكوفة) في مكوناته العقلية والروحية الأولى، وفي عالمه الأرحب (بغداد) عاصمة الدنيا التي ورثت جميع مناخات الإقليم وسماته وخصائصه العراقية فقامت مدرسة بغداد بهذا الدور في هذه الحقبة، والقرون اللاحقة لتشع على العالمين.

هـ- المتنبي أبو الطيب (303- 354هـ):

شاعر خالد، ذائع الصيت عبقري الأنجاز، قيل فيه وعنه الكثير، مما لا مجال لأيراده هنا، ما دمنا في دائرة التذكير ليس الا بمبقريات إقليم الكوفة ولاسيما الأدب فيها، والشعر (السحر الحلال).

لقد قيل ببغدادية المتنبي مع أن المتنبي ولد في مدينة الكوفة العاصمة الأولى للفكر العراقي قبل بناء بغداد، وعاش في باديتها، أبان فتوته.. قصد بعدها بادية السماوة[54].

لكنه كان على وجه التحقق في الكوفة سنة (325هـ) يحضر مجالس العلماء والفقهاء[55] فيها، وفي بغداد، ليزداد معرفة وعلماً ويتنفس ذلك المناخ العقلاني الثوري الذي هو طابع هذه البيئة وذلك الإقليم منذ زمن بعيد، ومهما يكن من تفسير لثورة هذا الشاعر الفذ وما انعكس على شعره من تناقض أو مباهاة أو مدح لذاته، فإن الرجل نتاج مرحلته، وعجينة إقليمه، ومرآة عصره، جسد في قوله وسلوكه ذلك القلق الذي عصف (برأس) ووعي (المتنبي) ودفع به إلى الترحال والانتقال، وملاقاة الأمراء والقادة والسادة والأشراف أو الذين لا يستحقون منه قصيدة مدح، أو ذم أو شكوى، أو هجاء؛ أن شخصية أبي الطيب لخصت لنا غربة ذلك المفكر واغترابه، وبحثه عن ذاته، ومثله المفقودة وحقوقه المصادرة، هكذا ظل هذا المفكر مرهف الحس، وهو في ذروة وعيه للواقع وتقاطع ذلك الواقع مع

المثل الأعلى، الذي شب عليه هذا الفتى في بادية الكوفة، أو في حاضرتها ؛ لذلك لا نستغرب ممن حكم عليه (بالاستجداء) فهو حيناً يبيع الماء — السبيل — على جمل في أسواق الكوفة، وحيناً بطوي القفار، مادحاً هذا أو ذاك، في حين أنه يتعالى على الناس ويدعي الفضيلة[56] ومثل هذا الحكم لا يخلو من تعسف لأن صدى كلمات المتنبي ما زال وسيبقى يتردد في أزقة الكوفة وجنباتها، وفي بطون الوديان — مادام هناك من يقرأ الديوان فالعدالة وإحقاق الحق، وإعانة الملهوف، وحماية الضعيف، مبادئ طالب بها المتنبي، ونادى على الجميع لأعلاء شأنها والإنسان، حتى يعيش إنسانيته الحقيقية، لابد من أن يجد المناخ المناسب لمثل هذا العيش، ولا يقع ضحية، حاكم أو حكومات ظالمة مستبدة شرعت السيف على رقاب رعيتها في غياب الشروط الدينية السليمة لاختيار الحاكم أو الخليفة.

إن إحقاق الحق أو وضع الإنسان المناسب في المكان الذي يليق بقدراته، هو المدخل السليم عند المتنبي لعدالة الحياة أو الأمن والأمان. لذلك لم يهدأ لأبي الطيب عيش أو بال ما دامت شروط الحياة الإنسانية العادلة غائبة مما دفع به إلى الترحال والتنقل؛ وهو يملأ الدنيا احتجاجاً وتصويتاً من أجل حماية الحقوق والحرمات والذمار والشوق للديار حتى دفع حياته ثمن هذا القلق الباذخ؛ وانتهى ضحية فقدان الأمن والأمان في دولة الخلافة، التي هيمنت عليها أسرة آل بويه، وأن كان المظهر الأسمي والرسمي للدولة للعباسيين؛ فذهب هذا المفكر الكوفي الفذ الذي يقال عنه أنه سليل النسب الشريف، ذهب ضحية دوافع غير عقلانية، تاركاً خلفه (رأسماله) الشعري الثر إلى ما شاء الله من الزمن، يستذكره الناس عند كل معترك. ولعل في هذه السيرة، ما يفصح عن حقيقة الرجل، وبلاغته وشعره،

وحكمياته ومدحه وقدحه، وبكائياته لا بصفته الفردية بل بعدّه واحداً من أعمدة البيئة الكوفية.. في حقبتها الوسيطة، بعد أن ورثت تراثاً ثراً، وأعطت في ظل الإسلام أضعاف ذلك التراث من الفقه والكلام والعلم والحكمة والأدب.. الذي بنا حاجة إلى مثله في هذه الأيام لكي نواجه به تحديات شياطين العالم.

خلاصة القول:

هكذا يتناغم حوار الأجيال عبر تاريخ الإقليم الذي شهد بواكير الوعي الإنساني، أدباً وحكمة وعلماً وسياسة ومجتمعاً وشريعة، وعقيدة، حتى ليطول الحديث عن المكونات الحضارية لإقليم الكوفة والمقدمات الحضارية للسؤال الفلسفي، الاعجازي الذي يلحق بكل تعليل، أو تدليل، أو قناعة؛ سمة (العراقي) و(العراقية) وكأن سمات هذه البيئة تثبت (حكمة) وعلماً وجميع ما يمنح العقل الإنساني مشروعية في التفسير والأقتناع؛ وعلى هذه المنهجية، سارت الحياة في إقليم الكوفة، الوارث للتراث العراقي العريق للسهل الرسوبي، وأرض السواد وحضارات السومريين والأكديين والآموريين – البابليين والآشوريين والكلدانيين، ليضعها في طابع عربي وقالب إسلامي ويمنحها هوية جديدة تستجيب للعقيدة الجديدة التي طلعت على الناس كافة لتكون منهج حياة وعيش وعبادة وقول وسلوك وفن وجمال.

وإذا كان السؤال الاستنكاري (أعراقي أنت؟) ينطوي في أجابته على مغزى حضاري عقلاني، متوثب! فأن مسيرة الحياة في هذه الربوع، خلال وبعد ملابسات هذا السؤال، قد أنجبت كلاماً وفقهاً وحكمة وعلماً وأدباً، يكفي أن تكون نماذجه المتفردة، أبا حنيفة النعمان بن ثابت

الكوفي، وجابر بن حيان الكوفي، وهشام بن الحكم الكوفي، وأبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الكوفي، وأخيراً أبا الطيب المتنبي الكوفي، رموزاً خالدة في جيد الزمن، لا يعدم تاريخها المعاصر ولادات جديدة تليق بالعراقي في القرن الواحد والعشرين ما دام قد قبل يحمل أمانة (العدالة) للإنسانية كافة في وجه قوى الطاغوت والاستبداد العالمي وهذا بعض من ذاك، أنه السؤال الفلسفي الجديد، في كل مكان: أعراقي أنت؟ أثابت أنت؟.

هوامش الفصل الأول

1- علي حسين الجابري: ورقة بعنوان، الكوفة بيئة حضارية ودور عمراني، مقدمة إلى المؤتمر العلمي الأول لكلية الآداب / الكوفة، يومي 20و21 كانون الأول 1992.

2- بسطنا القول في هذا وغيره مفصلاً في كتابنا: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق وحضارة اليونان، بغداد 1985، ص 24- 107، وبخاصة ص 79 ـ 88. وط2 دار الكتاب الثقافي أربد 2005، ص 99ـ 103، وطبعة غير رسمية في طرابلس ـ ليبيا في 2006.

3- القرآن الكريم: صورة القلم 4/17.

4- الأمام مالك: الموطأ للجلال السيوطي، المسمى بتنوير الحوالك، القاهرة 1951، ج2، ص 186.

5- عبد الستار الراوي: فلسفة العقل دار الشؤون الثقافية/بغداد 1984، ص 13- 145، وكذلك للراوي: ثورة العقل، دار الشؤون الثقافية/بغداد 1982، ص 5- 299.

6- محمد بن عبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على الموطأ، القاهرة 1961 (ج/5) ص 153.

7- مصطفى جمال الدين: القياس حقيقته وحجيته، النجف 1972، ص 105.

8- محمد الكليني: الكافي (طبع حر) طهران 1315 هـ (ج/2) ص 323.

9- علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية (عويدات) بيروت 1977، ص 81- 85. وطبعة مجدلاوي عمان 2005، ص 113 وما بعدها.

10- الأمام الشافعي: رسالة الأم (ج/7) طبعة القاهرة 1961، ص 311- 312.

11- جمال الدين: (مصدر سابق) القياس، ص 121.

12- جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، طبعة دمشق (1315هـ/1932م) وصورتها القاهرية 1959، ص 367. قارنه بكامل مصطفى الشيبي: الفكر الشيعي (ط1) مكتبة النهضة بغداد 1966، ص 43.

13- كتب عن ذلك الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (ط1 القاهرة 349هـ الجزء الثامن، ص 424، وابن النديم في الفهرست، طبعة القاهرة 1348هـ ص 351، والدارمي في: رد الدارمي على بشر المريسي، تحقيق محمد حامد فقي، القاهرة 1358هـ، ص 142، والأصفهاني، حلية الأولياء، القاهرة 1932 ج/4، ص 320).

14- يراجع من المعاصرين الذين كتبوا عن هذه المنهجية – الشيخ محمود الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي (ط1) القاهرة 1920، ص 137-138. وكذلك هنري سيرويا: فلسفة الفكر الإسلامي، ترجمة محمد إبراهيم، القاهرة 1961، ص 43 و46. ويراجع أيضاً: كتابنا الفكر السلفي، ص 73.

15- عرضنا لذلك مفصلاً في كتابنا: الفكر السلفي، ص 75 و77 مستعينين بتاريخ بغداد للبغدادي (ج/13) ص 133.

16- مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ط1) القاهرة 1944، ص 123 و156- 157.

17- الجابري: الفكر السلفي، ص 83- 84.

18- ياقوت الحموي: معجم البلدان، طبعة دار صادر (ج/2) مادة تكريت بيروت 1956، ص 38- 39.

19- كتابنا: الفكر السلفي، ص 213 و225. ويمكن الوقوف على أمهات الأنجاز الفلسفي والعقلي الكلامي للعلامة الحلي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول (ط1) النجف الأشرف 1970، المقدمة التي تشير إلى كتب: آداب البحث والإنجازات المفيدة في تحصيل العقيدة، كتاب الألفين، وأنوار الملكوت وبسط الكفاية وتحرير الأبحاث الثلاثة، وتلخيص المرام وتهذيب العقول في علم الأصول والخلاصة، والدر المكنون في شرح القانون (لأبن سينا) وشرح الإشارات السينوية وفوائد الأحكام وغير ذلك كثير (الفكر السلفي، ص 231- 251).

20- زيد بن علي: الصفوة، تحقيق ناجي حسن، مطبعة الأيمان بغداد 1967، ص 40/16. وكذلك لناجي حسن: ثورة زيد بن علي (ط1) مطبعة الآداب النجف الأشرف 1386هـ، ص 142- 176.

21- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 82، نقلاً عن (أبو حنيفة الفقه الأكبر ملحق شرح العامري طبعة مصر 1323هـ/1905م، ص 15 أو ما تلاها).

22- البغدادي: تاريخ بغداد، 375/13.
23- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 83.
24- أيضاً: ص 85.
25- أيضاً: ص 72 - 73.
26- مصطفى عبد الرازق: تمهيد، ص 288- 289. وكتابنا الفكر السلفي، ص 75.
27- فاضل أحمد الطائي: أعلام العرب في الكيمياء، دار الرشيد بغداد 1981 ص 36- 45.
28- أيضاً: ص 46- 47.
29- أيضاً: ص 50.
30- أيضاً: ص 53.
31- أيضاً: ص 54- 57.
32- الشيبي: الفكر الشيعي، ص 22، نقلاً عن مقالات الإسلاميين للاشعري 88/1- 89.
33- الشيبي: الفكر الشيعي، ص 28.
34- الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع (مطبعة الزهراء).
35- أيضاً: ص 147.
36- أيضاً: ص 148- 149.
37- الجعفي: المفضل بن عمر (الكوفي): التوحيد المفضل قدم له وعلق عليه كاظم المظفر (ط3) المطبعة الحيدرية النجف 1969، ص 19 و28.
38- الغريفي: محي الدين الموسوي: قواعد الحديث، مطبعة الآداب (ط1) النجف 1388هـ، ص 135.
39- الشيبي: الفكر الشيعي، ص 28- 29.
40- سيد إبراهيم الموسوي: عقائد الأمامية، النجف الأشرف 1378هـ، ص 167.
41- الشيبي: الفكر الشيعي، نفس الصفحة.
42- شرف الدين: عبد الحسين، المراجعات، مطبعة الآداب النجف 1946، ص 312.
43- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 90- 91.
44- كوركيس عواد: الكندي يعقوب بن اسحق، حياته وآثاره، مطبعة التمدن بغداد (ب ت) ص 5.

45- أيضاً: ص 6- 7.

46- أيضاً: ص 8.

47- ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد العيد القاهرة 1955، ص 37- 74. وكذلك: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت (ب ت) (ج/2) ص 179.

48- علي حسين الجابري: دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم عند الجاحظ والكندي (مجلة دراسات عربية وإسلامية) ع3 السنة الثالثة بغداد 1403هـ/1983، ص 85.

49- أيضاً: ص 89.

50- أيضاً: ص 88- 89، نقلاً عن كتاب الكندي إلى احمد المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الاهواني القاهر 1948، ص 77- 78.

51- حسام محي الدين الالوسي: فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه دار الطليعة، بيروت 1985، ص 10- 363.

52- أيضاً: 364- 365.

◆- يراجع للكندي، رسالة في صناعة السيوف. تحقيق ونشر الدكتور صالح مهدي هاشم، دار الخلود للتراث القاهرة 2007، ص 28 ومابعدها، وص 123.

53- فاضل احمد الطائي: أعلام العرب في الكيمياء (مصدر سابق) ص 58- 97، أشار فيه إلى مؤلفاته وموضوعات البحث العلمي والفلسفي والعملي.. بما لا مجال للتفصيل فيه هنا.

54- محمود العبطة: المتنبي ذلك الشاعر البدوي، مطبعة عصام بغداد 1977، ص 8.

55- عبد الغني الملاح: المتنبي يسترد أباه، دراسة في نسب المتنبي - دار التآخي - بغداد 1974، ص 52- 53 و63 و67. وكذلك ص 109 و120 و128.

56- محمود العبطة: مصدر سابق، ص 14.

الفصل الثاني

دولة طبرستان العلوية وثقافتها الكوفية

المقدمة

حين يكون الإنتقاض ضد رموز الاستبداد، في القرون الإسلامية اللاحقة للصدر الأول، بمثل القساوة التي واجهت بها دولة المستبدين، خصومها لن نعجب من طبيعة المنجز السياسي والعسكري الذي حققه جمع من المؤمنين بعقيدتهم كما فعل مؤسسو الدولة العلوية في طبرستان في المدة 250-316هـ/ 864- 928م بعد فشل ثورتهم في الكوفة عام 249_ 250هـ/863- 864م وهروب رجالها إلى جبال المشرق الإسلامي ليمارسوا من هناك دوراً مزدوجاً في ديارهم الجديدة تمثل بكسب ملايين الناس إلى صف الإسلام ممن بقوا على عقائدهم (الوثنية والثنوية) ولم تصلهم الدعوة الإسلامية طوال القرون الثلاثة الاولى (للهجرة النبوية الشريفة) هذا إلى جانب التجربة الثقافية – الفكرية التي انتهت اليها قرارات الذين عملوا على أعادة الحق إلى نصابه بعد أن عانى (آل البيت) من ابناء العمومة (العباسيين) اكثر مما عانوا على ايدي خصومهم الامويين. فالذي انجزه الحسن بن زيد ومحمد بن زيد والحسن بن علي الاطروشي (الناصر الكبير) ـ على الرغم من قدمه زمانا ـ (اثنى عشر قرناً) وبعده مكانا عن ديار الاسرة بين جزيرة العرب والعراق فأنه دخل بطن التاريخ في عشرات المصادر والشهادات المخطوطة والمطبوعة من غير ان يخرج منها مدروسا بعلمية ورؤية نقدية، كالذي خرج به صديقنا الدكتور مهدي البستاني المولود في إقليم الكوفة (النجف الأشرف) في رسالته الموسومة (الدولة العلوية في طبرستان 250- 316هـ / 864-928م)على الرغم من مرور أربعة

عقود على إجازتها من كلية الاداب – جامعة بغداد حتى وجد كاتب هذه السطور في فسحة الاجازة التي قضاها عام (2000- 2001) في جامعة مصراتة – التي سبقه اليها الدكتور البستاني فرصة طيبة لقتل الفراغ ولاماطة اللثام عن الجهد الذي بذله الباحث الفاضل في دراسته لهذه التجربة الفريدة في تاريخ السياسة والاداب والادارة قبل زمن ليس بالقصير. ولما كانت الظروف التي رافقت الرسالة غير مشجعة على نشرها جاء هذا الفصل عسانا نسد به فراغاً في المكتبة الثقافية – والله الموفق.

توطئة:

منذ أربعة عقود من السنين، والعمل الممتاز الذي أنجزه الصديق الدكتور مهدي البستاني الموسوم: الدولة العلوية في طبرستان 250-316هـ / 864- 928م قابع في مدارج مكتبته الخاصة ورفوفها، وواحد من مقتنيات المكتبة الأكاديمية لجامعة بغداد (المخطوطة) في كلية الآداب منذ عام 1968، والتي مضى على قيامها (الكلية ومكتبتها) أكثر من نصف قرن (تاسست عام 1949 / 1950 م) ولما كان الكتاب في أصله: أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي فأن الباحث البستاني قد أعتمد بين ما أعتمد من المصادر والمراجع على وثائق لشهود عايشوا الحوادث ورووها أو مؤرخين معاصرين أو قريبين من مسرح الأحداث وشخوصها كالبلاذري (ت279هـ/ 892م) وأبو حنيفة الدينوري (ت 282هـ/895م) واليعقوبي (ت284 هـ/897م) والطبري (ت 311هـ/ 923م) صعودا إلى المسعودي (ت346هـ/957م) وحمزة الاصفهاني (ت 360هـ/970م) ومسكويه (ت421- 1030م) وحين تقوم (الدولة) أية دولة للمعارضة فلابد أن تتعرض إلى ردود فعل عنيفة من الأمبراطورية الحاكمة كالدولة العباسية:

هكذا كان شأن الدولة العلوية ووضعها عند المؤرخين بعدها الجانب المسكوت عنه من التاريخ الرسمي أو الذي أسيئ اليه (تزلفا للدولة او خشية منها) فالذي وصلنا عن دولة طبرستان العربية أو الدولة العلوية في طبرستان ورجالها بعامة كان يحتمل الوجوه الثلاثة رافض أو ناقد أو مؤيد من هنا تتأتى صعوبة البحث فيها ومعاناة الباحث، ولا سيما حين يكون الحديث عن قادة مثل الحسن بن زيد ومحمد بن زيد أو الحسن بن علي الأطروشي الذين تحملوا مسؤولية أدارتها في ظروف قاسية وأن كان التالي (الحسن بن القاسم) لا يقل شجاعة عن الذين سبقوه لكنه واجه مالاطاقة على تحمله من التحديات فكان سقوط دولته في سنة 316 هـ / 928م. أما الاقل حظا في الحكم وأعني به الحسن بن علي الاطروشي (حكم من 301- 304هـ / 913-916 م) فكان الأكثر شهرة بين حكامها (الدعاة) إذ اجتمعت فيه خصال المفكر / المتكلم والزعيم الروحي والداعية المؤثر والحاكم والفقيه والأديب والرياضي بمعنى اجتماع سلطة القلم وسلطة السيف في شخص (الناصر الأطروشي) وهو موقع قل وجوده في تاريخ الدولتين الأموية والعباسية ولا سيما في تلك الازمنة (القرن الثالث الهجري) كيف لا وهو (الأمام الثالث عشر في سلسلة الأئمة الزيدية) المعروف عنهم القيام بالسيف والقرآن.

ومهما يكن من أمر هذا الموقع فأن الباحث الفاضل في هذا المشروع قد جاء على موضوعات البحث التقليدية من الجغرافيا إلى التاريخ فالحضارة ملخصاً طبيعة الفعل الإنساني ومحركاته على المسرح الجغرافي وما يمنحه ذلك المسرح من مميزات أو معيقات تجاه المشكلات ووعيها عندئذ يكون مثل هذا الإنسان بقادر على ملء المكان (الفراغ الجغرافي) بمنجز حضاري / تاريخي في مستوى ذلك الوعي لهذا السبب درس لنا الدكتور البستاني بأسهاب واقع الأدارة والمجتمع والفكر والسياسة ورسم لنا خارطة الصراع

وطبيعته وقسوته طوال قرن من الزمان (250- 350هـ / 864- 961م) وليس سبع وستين سنة من عمر هذه الدولة الرسمي التي تصلح – بتجربتها – أن تكون (صدى) لدولة (صدر الإسلام) أو مستوحية مرجعياتها من حقبة (الخليفة الرابع علي بن ابي طالب عليه السلام) (أستشهد في 41 هـ) لهذا السبب وغيره – مما سنأتي عليه لاحقاً – كنا نرجح تسمية (الدولة العربية – الإسلامية بطبرستان) لا بالمعنى العرقي المنغلق أو الأستعلائي للعروبة بل بالمفهوم الحضاري الذي أججه الإسلام ماثلاً بالتغيرات التي احدثتها في المحيطين الجغرافي /الاجتماعي، والتأريخي / الحضاري قبل قيامها ومعها وفيما بعدها إلى القرن الخامس الهجري حسب معلوماتنا المتواضعة بعد أن غيرت ما غيرت من تاريخ الاقليم وقلبت وعي الناس في جيلان والديلم وجرجان.. وصولاً إلى سواحل بحر الخضر (الخزر) الذي أستقطبت فيه(آمل) معظم أحداثها وحوادثها ومعاركها ووصل التأثير إلى مركز : إر العباسي ولا سيما في زمن المعتضد بعد أن نال مناطق العراق والحجاز واليمن والشمال الافريقي وبلاد الشام وأنعكس أيجابيا على وضع العلويين في سامراء وبغداد والكوفة ومكة والمدينة المنورة! فماذا أحتوى سجل الدولة العلوية في طبرستان؟ سؤال حاول الباحث الفاضل الأجابة عنه بالتفصيل وسنحاول هنا أيجاز تلك الاجابة قدر المستطاع:

أولاً ـ ممهدات الدولة العلوية ومكوناتها في طبرستان:

أن الحديث عن الحياة العامة في طبرستان (موضوع الباب الأول في أصل الرسالة ص2- 52) توزع على ثلاثة فصول جاء الباحث الفاضل في الفصل الأول منه على المكان الذي يعيش فيه الإنسان (الجغرافيا) (ص2- 14) السهول والجبال والموانع الطبيعية والخيرات والثروات التي كانت موضوع الحديث في الفصل الثاني (ص15- 29) الذي كشف غنى هذا الاقليم

وموقعه المتميز ووقف في الفصل الثالث (ص 40 ـ 52) عند الحياة الاجتماعية والدينية وكيف أن مجتمعها بقي بعيدا عن رياح التغيّر التي أحدثها انتشار الإسلام في المشرق بعامة!

وفي الباب الثاني (ص53- 215) انتقل الدكتور البستاني إلى الدولة العلوية في طبرستان ليتحدث في الفصل الأول عن ظروف قيام هذه الدولة (ص54- 83) بعد سلسلة من الثورات المنكسرة في العراق وجزيرة العرب والشمال الافريقي وكيف حمل (الخط الزيدي) نسبة إلى زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عبء الثورات منذ أستشهد زيد في عام 122هـ في الكوفة ليستكمل بعد 61 سنة قصة أستشهاد جده الحسين بن علي (ع) وأهل بيته وأنصاره في كربلاء عام 61هـ/680م يؤازره (أبناء عمومتهم من أولاد الحسن بن علي بن أبي طالب ومن آمن بمنهجهم من أولاد علي زين العابدين وأحفاده بسبب الظروف القاسية التي واجهوها في ظل الدولتين الأموية والعباسية). لقد خصص المؤلف الفصل الثاني (ص84- 138) للحديث عن الداعي للحق الأول: وأعني به الحسن بن زيد مما سنعود اليه لاحقاً. والذي حكم منذ عام 250هـ/864م إلى حين وفاته مريضاً سنة 270 هـ (ص138 الدولة العلوية) ووقف في الفصل الثالث (ص139- 173) عند خليفة الحسن بن زيد وأعني به الداعي للحق الثاني: محمد بن زيد شقيق الحسن الذي حكم – خلال المدة (271- 287هـ / 884–900م) أي إلى حين استشهاده في معركة باب جرجان. (أيضا ص 141) وهو موضوع سنعود اليه لاحقاً أيضاً وفي الفصل الرابع وقف الدكتور البستاني عند عهد الناصر للحق الحسن بن علي الاطروشي (ص174 – 193) الذي سنفرد له بحثاً مستقلاً بعد هذا المبحث.

وكان موضوع الفصل الخامس (ص 149 – 215) الحديث عن عهد الداعي الصغير الحسن بن القاسم (الشجري) والذي انتهت بمقتله رسمياً الدولة العلوية في طبرستان وإن هي احتفظت بروحها الإسلامية في هذه

الربوع إلى القرن الخامس[1].

وجاء الباب الثالث متضمناً – الجانب الحضاري – لهذه الدولة في الحكم السياسي والعقيدي وأعني به الأدارة والعلوم والآداب (ص 217 – 266).

ولما كان إسلام السلف أولاً، والأثنا عشرية الأمامية العلوية / الحسينية؛ ثانياً والمذهب الزيدي ومنهجه الثائر ثالثاً والكلام المعتزلي العقلاني الحر رابعاً والعربية وسيلة خامساً هي مدار هذه التجربة الإسلامية الجهادية في ربوع طبرستان. لذلك دار الفصل الأول على مبحث (الادارة) والعمال وبيت المال والمكوس والضرائب والخراج.. الخ (ص217 ـ230) أما الحياة العلمية / الفكرية العقيدية فكانت موضوع الفصل الثاني (ص 231– 245) وأن هي تمحورت في معضمها حول الحسن بن علي الأطروشي ومؤلفاته ودوره العلمي واجتهاداته الفقهية (ص 240 – 244).

كما تناول الفصل الأخير الحياة الأدبية (ص246- 226) أي إنجازات الأطروشي هو وأولاده وهو أمر سنعود اليه أن شاء الله.

ثانياً ـ مرجعيات الدراسة ومنهجية البحث وأدوات المؤلف:

قبل الدخول في صلب الموضوع ولبه ولبابه المعرفية التي جهد الباحث نفسه لبلوغها لابد من تأمل أدوات البحث وآلياته ومنهجياته وتوجهاته العلمية للانتقال بالقارئ الفاضل إلى المحاور الكبرى لذلك الأنجاز المتميز (عن دولة طبرستان العلوية):

1- المصادر بلغت (201) مصدراً ومرجعاً الأجنبي فيها جاء بواقع (45) كتاباً بالانكليزية والفرنسية والفارسية أحتفظت العربية لها بـ (156) مصدراً ومرجعاً المخطوط منها (15) والحديث (36) أما المتبقي فهو (105) كتب من الأصول المعتبرة والتواريخ المشهورة. جاء مجموع صفحات البحث

بشكله المخطوط بـ (296) صفحة من الحجم الكبير بمعدل (30 سطراً) للصفحة الواحدة.

2- أن المتأمل لمجريات الوقائع والاحداث (التي سننوه بها هنا) والبناء الأيديولوجي والسياسي ومسائل الفقة والكلام (الذي كان يتطلب مزيدا من البيان) يكتشف العلاقة المعنوية بين الدولة العلوية بطبرستان وخدينتها الدولة الزيدية في اليمن التي قامت عام 280هـ/893م على يد أبي الحسين يحيى بن الحسين.... الملقب بالهادي وبين سلفهما دولة صدر الإسلام في (المدينة المنورة ـ والكوفة).

3- أن تحليل مضمونات الاحداث والحوادث والمنعطفات الكبرى التي وقعت في إقليم (طبرستان) وجرجان على الصعد كافة، يعين القارئ على أدراك أهمية هذه التجربة في حياة مواطني الجيل والديلم والساحل الجنوبي لبحر الخضر ودورها التأريخي في توجيه الحدث التأريخي الذي بنا حاجة اليوم وفي كل حين إلى أستحضاره لكي نقف على ثراء واحدة من التجارب الإنسانية في السياسة والاجتماع والأقتصاد وبناء الإنسان كما وجدتها الدولة العلوية بطبرستان في ظل ظروف صعبة وتحديات قاسية كان يحياها الإنسان في القرنين الثالث والرابع للهجرة في هذه الربوع وفي غيرها بسبب تسلط العناصر الاجنبية على مركز القرار العباسي أن كان في بغداد أو سامراء أو ما وراء النهر.

4- ولما كان البحث في أصله كما قلنا – رسالة اكاديمية في التاريخ الإسلامي، أكتفى الباحث الفاضل – وهذا أقصى ما تتطلبه رسالة الماجستير من الناحية المنهجية – في حدود الوصف والعرض وأستحضار النصوص والأخبار وتجنب الغوص في العويص من المسائل الفكرية أو تعليلها أو تحليل الأسس والمقدمات النظرية / العقيدية الكلامية المعتزلية أو تلك التي أستقام عليها الفكر الزيدي بعامة والدولة العلوية بطبرستان

خاصة وهو مشكور على هذه الجهود التي لا نريد لها أن تكون فوق طاقة الباحث الفاضل.

5- شاءت الأقدار أن يكون واحداً من أبرز رجالات الدولة العلوية بطبرستان وأعني به الحسن بن [علي الأطروشي الحسيني الهاشمي] بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام)، المولود عام 220هـ/835م في المدينة المنورة هو الجد السابع والعشرين للأسرة (الجابرية) الفرع الحسيني بعد أن هاجر الحسن إلى العراق (بقرار من السلطة العباسية القاضي باستحضار الأئمة الهادي والحسن العسكري إلى سامراء ليكونا تحت المراقبة!) لينتقل بعدها من سامراء إلى بغداد والكوفة ويشارك بثورة يحيى بن عمر العلوي في الكوفة 249- 250هـ/863- 864م والتي امتدت إلى واسط وبغداد لكنها انكسرت بفعل الحملة التي قادها صاحب شرطة بغداد ضدها مما دفع بالناجين للهرب إلى الري فطبرستان مع الحسن بن زيد ومحمد بن زيد والجميع يتوزعون على آل الحسين وآل الحسن تاركاً (الحسن بن علي) ولده على (الأديب المجل) ووالدته العلوية في بغداد مع أخواله مقتفياً أثر الاوائل من أبناء زيد الشهيد أو ابناء الحسن بن علي نحو طبرستان مما أتاح لولده أبي الحسن على ابن الحسن الناصر أن يتخذ الطريق الأمامي (الجعفري) الاثنى عشري القطعي نهائياً فيكون ذلك سبباً في القطيعة التي وقعت بين الحسن بن علي الأطروشي وأسرته في العراق وتؤول إلى حرمان أبو الحسن علي من حقوقه الشرعية كافة كما ورد في قصيدة له بهذا المعنى سنشير اليها في السياق قائلاً في بعض أبياتها[2]:

فيا عجبي من قرب أسباب مبعدي

وكثـــرة أعدائـــي وقلـــة مـــسعدي

ويـــا دولـــة قامـــت علـــي بجورهـــا

ويــا والــدا لم يــرع لــي طيــب مولــدي

فمـــا بـــال أترابـــي رفعــت رؤوســـهم

وطأطـــأت رأســـي جاهـــداً متعمـــد

هـذا وغيره شـكل الـدافع التـاريخي في قـراءة الرسـالة وكتابـة هـذا التقديم إلى جانب الدافع الموضوعي / المعرفي المعول عليه هنا.

6- واذا كان البحث قد وزع المساحة السياسية للدولة العلوية على أربعة عهود (أجيال) تكاد تقترب من مراحل الدولة كما رآها – فيما بعد – ابن خلدون فإن هـذه الدولـة عانت مـن تحديات مختلفـة بعضها إقليمي والآخر سياسي والثالث مذهبي واللافت للنظر أن هذه الدولة قد استقامت على ركيزتين كبيرتين:

الأولى: الإسلام (عقيدة ومنهاج).

الثانية: العربية (لغة وثقافة للحوار بين الأمم).

فالإسلام الصحيح طريقه العربية السليمة والعربي الحق هـو المتمسك بالإسـلام عقيـدة فـلا إسـلام حـق مـن غـير عربيـة صـحيحة لفهـم القـرآن الكريم، أما القاعدة العملية للدولـة فهـي المذهب الزيـدي فقهاً والأسـاس المعتزلي كلاماً بأصـوله الخمسـة المعروفـة التوحيـد والعـدل والمنزلـة بـين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قرب هذه الاصول من بقية المذاهب الإسلامية المعروفة كما هو شأن الخط الجعفري الاثنا عشري السلفي المحافظ.

7- ولما كان (مبدأ) القيام بالسيف (الأنتفاض) ضد الظلم والاستبداد ولأجل الدين الحق هو شعار (زيـد بـن علـي بـن الحسـين) الـشهيد وثورتـه في الكوفة (سنة 122هـ ـ 739 م) مقتفياً أثـر جـده الحسين بن علي بن أبي

طالب (ع) في كربلاء سنة 61هـ / 680 م كما كان طريق يحيى بن زيد إلى هراة ليقيم هناك دولته سنة 125هـ لبعض الوقت ثم تلتها محاولات أخرى في مواقع أخرى أقربها للدولة العلوية ثورات يحيى بن عبدالله (أخي ذي النفس الزكية) الذي عد الامام الثامن للزيدية حين تمكن من نشر دعوته في طبرستان لكن الرشيد قبض عليه بخدعة (الدولة العلوية ص 62) ليضع حداً لثورته حين أغاضته أخبار ترحيب أهالي ديلمان به واعتقادهم بأحقية يحيى بالسلطة لذلك عدت ثورته هذه بداية انتشار الدولة العلوية في هذا الاقليم في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني الذي شهد بداية تغلغل الإسلام في هذه الربوع بطريقة سلمية استفاد منها لاحقاً رجال الدولة العلوية حين عد الأهالي وجود (ثوار الكوفة) بينهم كجزء من الهدف المشترك بين الاثنين المظلومين بفعل السياسات الاستبدادية للذين أستغلوا الإسلام المظهري لأغراض مصلحية ولاسيما حكام الاقاليم الشرقية أو قادة الجند من ذوي الطموح السياسي. لقد اجتمعت في جبال طبرستان وسواحل بحر الخضر (الخزر) الجنوبية شروط الملاذ الآمن للهاربين من بطش السلطة العباسية أو الحاكمين باسمها والمتحكمين في رقاب العباد حتى عد أهالي طبرستان وجود (الدعاة) فيما بينهم ضيوفاً معززين مكرمين وكانت فرصة للعلويين في أستثمار هذا الظرف وتسخيره ضد الوجود العباسي ولاسيما زمن المتوكل وبعد إخفاق ثورة يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (ع) الذي شاركه كما رأينا بقية العلويين الثورة وعرف بقتيل شاهي (قرية بين الكوفة وبغداد) على يد محمد بن طاهر صاحب شرطة بغداد سنة 250هـ/864م رثاه البحتري في جيميته[3] الشهيرة قائلاً:

أمامك فانظر أي نهجيك تنهج

طريقان شتى مستقيم وأعوج

أخـــي كـــل يـــوم للنبـــي محمـــد

قتيـــل زكـــي الـــدماء مـــضرج

ســـــلام وريحـــــان وروح ورحمـــة

عليـك وممـدود مـن الظـل سجـسج

وبسبب إخفاق هذه الثورة التجأ فريق من العلويين الذين نجوا من المذبحة إلى طبرستان ومنهم الحسن بن زيد والحسن بن علي ومحمد بن زيد حيث قاد الأول – بمساعدة الآخرين ثورته في طبرستان عام 250هـ/864م وأن كان نصيب الحسن بن علي لاحقاً الف سوط من قائد الجيش العباسي (الصفار) كانت سبباً باصابته بالصمم فلقب بالاطروشي[4].

8- ولما كانت الإمامية من الشيعة قد توزعت بين موقفين:

الأول: يتوسل بالطريق السلمي في قيادة الناس علمياً (امارة العلم والقلم) كسبيل لمواجهة السلطة الغاشمة، وهو الخط الجعفري (المنطلق من المدينة المنوّرة) والعترة الطاهرة.

أما الثاني فيرى أن الإمام لا يستقيم وجوباً من غير سيف وثورة وقيام وهو منهج الذين جعلوا من (كربلاء) منطلقاً لهم مثلما هو شأن زيد الشهيد بن علي زين العابدين والثورات اللاحقة لأحفاده وثورات أولاد الحسن بن علي في كل مكان وهو نهج الحسن بن علي الأطروشي والحسن بن القاسم الشجري. فالذين لم يهدأ لهم بال طوال قرون الأضطهاد والظلم والمطاردة التي عانوا فيها من فرط الريبة والشك التي تعرض لها كل مفكر علوي أختاروا البديل الثوري في طبرستان في العام نفسه الذي أخفقت فيه ثورة الكوفة حين قاد الحسن بن زيد مع أخيه محمد (من أولاد الحسن بن علي بن أبي طالب) ونجح في أرساء دعائم الدولة العلوية في طبرستان بمعونة غير منظورة من الحسن بن علي الأطروشي (من ولد عمر الأشرف بن علي بن

الحسين)(ع) – كما نوهنا بذلك سابقاً ـ.

9- وإذا كانت السنوات الممتدة من (250- 287هـ/864- 900م) من عمر الدولة العلوية بطبرستان قد توزعت بين نشاط ظاهر للدولة (رسمي) في جيلان والديلم وجرجان في عهدي الحسن بن زيد ومحمد بن زيد فأن السنوات الأربع عشرة الممتدة بين 287- 300هـ/900- 912م تكاد تمثل عودة إلى الصراع وظروف الدعوة السرية بسبب تبادل المواقع بينها وبين الدولتين الطاهرية والسامانية وتحالفاتها داخل الإطار العباسي وخارجه – باستثناء فترة المعتضد ـ وأن عدّ الباحث الفاضل هذه السنوات جزء من حقبة حكم الحسن بن علي الأطروشي الذي أجج روح – طلب الثأر لمقتل محمد بن زيد في سهول طبرستان وجبالها ليصل إلى آمل ويعلن دولته رسمياً عام301 هـ إلى 304 / 912- 916 م وتكاد هذه السنوات القليلة أن تستقطب أهتمام الباحثين والمؤرخين لا في عدّ الأطروشي طارئاً وصل إلى السلطة بضربة حظ بل بعده المفكر القائد المجاهد والمتكلم الأكثر شعبية في ذلك الإقليم والاكثر شهرة بين رجال هذه الدولة والاعرف بواجبات الحاكم والسلطة تجاه المواطنين بالمفهوم الإسلامي الحق.

10- واذا كان الحسن بن زيد قد عرف بشدته ولينه ومحمد بن زيد بسعة نشاطه الذي وصل إلى العراق والحجاز فإن عناد الناصر الحسن بن علي الحسيني وتمسكه بمبادئه كان وراء تحمله السياط الألف ليخرج منها أقوى على قتال خصومه السياسيين بالفكر والكلمة والسيف حتى شكل ظاهرة فريدة قل نظيرها في تاريخ الدولة خلال تلك الحقب وفي ذلك المسرح الجغرافي بعد أن جاءت نشاطاته في تحويل مئات الآلاف من الوثنية والمجوسية إلى الإسلام الحنيف وليسقط الرأي الاستشراقي القائل بأن الإسلام لم ينتشر لولا السيف والقوة والاكراه والقتل وبحور الدماء:

أ- لقد تبين من سيرة الحسن بن علي الأطروشي أن هناك مناطق قصية

بقيت على مجوسيتها أو وثنيتها في جبال طبرستان وساحل بحر الخضر لم يصلها نور الإسلام ولا وطأتها اقدام المسلمين أو حوافر خيولهم التي سبق وتابعت خط التقدم التقليدي للقوافل المتجهة شرقاً مما ترك الكثير من الإقاليم خارج خارطة الإسلام الاّ حين بذر فيها في القرن الثاني بذور الدين الحنيف الهاربون من المطاردة العباسية زمن الرشيد.

ب- هنا جاء دور المفكرين الذين غادروا العراق نحو الشرق بسبب تزايد الاضطهاد العباسي ضدهم وما رافقها من محنة المعتزلة ردّاً على قضية خلق القرآن ومحنة أحمد بن حنبل (ت 241هـ/853م) وفي ظل حكم المتوكل (حكم 232- 246هـ/846 – 860م – 847 – 861 م) مما دفع بالكثير من الهاربين إلى التوجه شرقاً بحثاً عن ملاذ آمن في المناطق القصية ليستقروا في طبرستان على وجه التحديد.

ج- لقد نجح الحسن بن علي الأطروشي في تحويل مدناً بأكملها إلى الإسلام بالإرشاد والتوجيه فكان بحق صفحة مشرقة في تأريخ الدولة العلوية وصورة ناصعة للعربي المسلم الذي ما زال يحمل شذى الدعوة الإسلامية الأولى لفكرة التوحيد والعدل وإكرام الإنسان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د- لم تقف أهداف العلويين في طبرستان عند نشر الإسلام بثياب المذهب الزيدي فحسب بل انتقل الاهتمام إلى (العربية) حتى عشقها الناس تقرباً إلى الله أولاً ولكي يفهموا الإسلام الصحيح ثانياً وليحظوا باحترام العلويين ثالثاً مما طبع مجالس العلم والمناظرة والجدل بالطابع العربي الذي ترسخ في هذه الأصقاع حتى غدا كل من العروبة والإسلام وجهان لحقيقة واحدة أثر فتاوي الحسن الاطروشي القاضية بضرورة قراءة القرآن وتأدية العبادات والطقوس بالعربية التي غدت لغة الحضارة وكونت مناخاً إنسانياً للجميع يحق لنا معه أن نسمي الدولة التي قادها الناصر خلال السنوات

301–304هـ/ 913- 916م بالدولة العربية الإسلامية بطبرستان.

هـ- وسنجد أن الناس الذين دخلوا الإسلام حديثاً على يد الحسن بن علي الأطروشي يستحضرون عهد الرسالة الأول في الجهاد والصبر ومقارعة الخطوب والتمسك بالعدالة والحق والدفاع عنهما والقتال دونهما وهذا يفسر ما ذهبنا إليه في كتابنا (الفكر السلفي)[5] بعدّ الإسلام عودة إلى بساطة الدين الأول دين إبراهيم الخليل (ع) وهو لم ينتشر بمثل الصورة التي أنتشر بها بين الأمم والشعوب والأصقاع لفرط ما فيه من مبادئ ميتافيزيقية بل لما ينطوي عليه من حلول عملية لمشكلات الإنسان في هذه الدنيا حتى عند وصول المسلمين إلى هذه الديار إنقاذاً للناس من الأنظمة المستبدة والفاسدة والمعاملة اللاإنسانية. وها هي تجربة الدولة العلوية في طبرستان تكشف عن صراع قاس من أجل المبادئ العليا التي بشر بها الإسلام حتى جاءت هذه الدولة لتكشف عن الشجاعة وتعمل على بناء المساجد ونشر العدالة وتوزيع الثروة وإلغاء الرسوم الجائرة ومحو التقاليد المجوسية والوثنية (الدولة العلوية ص 62) واستكمال الإطار الفقهي - الكلامي الزيدي - المعتزلي في طبرستان مثلما هو في اليمن بعد عام 280 هـ/893 م فكيف اجتمعت في هذه التجربة السياسية صورة السلف الإسلامي المحمدي ودولة صدر الإسلام في شخص الحسن الأطروشي ونجاحه في أدارة السياسة وقيادة الجند إلى جانب قيادته الكلامية والفقهية والروحية باجتماع الأمارتين (السيف والقلم) أو (الدنيا والدين بيد قوية واثقة متخصصة) ذلك ما سنحاول إيجازه في الصفحات الآتية أن شاء الله.

ثالثاً - دولة طبرستان العلوية، دولة رجال أم رجال دولة؟

توالى على الدولة العلوية في طبرستان عدد من الرجال الأفذاذ هم:

1- الحسن بن زيد (250 – 270 هـ / 864 – 883 م): المولود في

المدينة المنورة من أحفاد الحسن بن علي بن أبي طالب (ع) شارك في ثورة يحيى بن الحسين العلوي (الزيدي) التي اندلعت بالكوفة سنة 249هـ / 863م وأخفقت بعد عام فهرب إلى الري ومنها توجه إلى طبرستان مع من توجه إلى هناك لقيادة الثورة فيها ماراً بقزوين لتنظيم الدعوة فيها (الدولة العلوية ص 84) وكان من أبرز مرافقيه فيها أخوه محمد بن زيد وابن عمهم الحسن بن علي الحسيني الهاشمي الذي تحمل لاحقاً قسطه في أدارة الدولة العلوية في هذه الربوع. أتسمت سياسته: بالشدة واللين وبسبب الظروف المحيطة وأن كان معارضاً للعباسيين لكنه يرفض التعرض لهم بسوء في مجلسه (الدولة العلوية ص 85) تولى الحكم في (آمل) سنة 250هـ / 864م ولقب نفسه بالداعي الأول أو الداعي إلى الحق أو الداعي الكبير أصلح الإدارة وأقصى المفسدين وسعى إلى نشر العدالة وقطع داير الظلم لكنه كان يبالغ في استعمال العنف والشدة بعض الأحيان مع الخصوم والمفسدين والظلمة واستعان بذوي النزاهة والإخلاص في أدارة شؤون الدولة وخفف من الجباية وعين العمال على المدن المهمة وترك لأهل آمل حرية اختيار الحاكم عليهم فاختاروا محمد بن إبراهيم العلوي عاملاً عليهم لكي يتفرغ الحسن لإدارة شؤون الدولة والدفاع عنها في عموم طبرستان التي رحبت به مدينة بعد أخرى (ص87 الدولة) مع ذلك تعرض لمواقف حرجة في العديد من المعارك التي فقد فيها سيطرته على الموقف لينسحب إلى الخطوط الخلفية بهدف أعادة تنظيم صفوفه من جديد في صراعه مع الدولة الطاهرية (الدولة العلوية ص 93 ص96) إلى أن تمكن أخيراً من توحيد طبرستان وجرجان بإعلان هزيمة الطاهريين (ص 112 الدولة العلوية) وبقيت جرجان تابعة للدولة العلوية إلى سنة 287 هـ / 900 م حين قتل محمد بن زيد فيها (ص 114) علماً أن الدولة العباسية بكل قوتها لم تكن بعيدة عن هذا الصراع ضد العلويين الذين حاولوا نقل الثورة إلى العراق والحجاز بصورتين (الدولة

العلوية ص 116) ولا يستبعد استفادة الحسن بن زيد من ظهور خصوم للطاهريين مثل الدولة الصفارية التي سينعكس ضغطها على الدولة الطاهرية لصالح العلويين بطبرستان (الدولة العلوية ص 128) وبقي الأمر هكذا إلى أن مرض الحسن بن زيد مرضاً أقعده لثلاث من السنين توفي بعدها في 3 رجب سنة 270هـ/883م بعد حكم دام ما يقرب من عشرين عاماً.

2- أما في عهد حكم محمد بن زيد (**271-287 هـ / 884-900 م**) الذي هو أخ الحسن بن زيد وقد أخذ له البيعة حين أشتد مرضه، شارك قبلها في الكثير من المعارك وفي أدارة المدن لكنه فوجئ بتمرد أحمد بن محمد بن إبراهيم العطار العلوي على الحكم وسيطرته على آمل ونهبها والذي لم يخمد إلاّ بعد جمع الحاكم الجديد لقوة في مستوى الخطر رافقتها رغبة الأهالي في الخلاص من الحاكم المغتصب وكان ذلك في عام 271هـ / 884 (الدولة العلوية ص 140) بدخوله مدينة آمل وسمي محمداً بالداعي الثاني تمييزاً للحسن بن زيد. اجتمعت في محمد بن زيد الإدارة والقيادة والأدب وحسن السيرة ورجاحة العقل والعلم ونقاء السريرة والحلم.

لذلك بدأ عهده بإصلاح الفساد واسترداد الأموال التي استولى عليها العمال الذين استغلوا مرض الحاكم السابق والذين شاركوا أبو الحسين أحمد (المغتصب) حركته وأحمد هذا شقيق زوجة الداعي الأول (الدولة العلوية ص 142 ت 143) لقد أختار محمد بن زيد جرجان مركزاً لحكمه بدلاً من آمل التي كانت عاصمة للحسن ابن زيد بعد تعرضه لنكسة عسكرية شتت قوته العسكرية. مستفيداً من علاقاته التي كونها حين شغله منصب الحاكم لمدينة جرجان في عهد أخيه إلى جانب كون جرجان بوابة طبرستان من جهة الشرق يحول البقاء فيها بين طبرستان وبين أية قوة غازية لها، (الدولة العلوية ص 144).

كان محمد بن زيد كريماً مشاركاً للناس في موجودات بيت مال الدولة عند تجديد كل سنة حريصاً على تطبيق القوانين ومحاسبة العمال وضبط الخراج بما يكشف عن رفعة روح الداعي وسمو خلقه حين أكرم وفادة رجل من بني أمية (من ولد يزيد بن معاوية) وحال بينه وبين مقتله ثم أرسله مع حماية إلى الري بعد أن أستذكر مع الحضور قصة محمد بن هشام ابن عبد الملك الأموي مع الخليفة العباسي المنصور ودور محمد بن زيد الشهيد في إنقاذه من الهلاك على الرغم من كونه ابن قاتل أبيه قائلا: «أن الله قد حرّم أن تطالب نفس بغير ما كسبت» فكيف سيأتي ثأر الحسين (شهيد كربلاء) بقتل واحد من ولد يزيد بعد قرنين من زمان واقعة كربلاء عام 61هـ/680م (الدولة العلوية ص145) وكان محمد قد بنى قبر الأمام علي بن أبي طالب في المشهد الغروي ووزع الأموال على العلويين في العراق والحجاز في زمن المعتضد الذي أظهر تسامحاً مع العلويين ووافق على وصول العطايا من طبرستان إلى بغداد والكوفة ومكة والمدينة علناً (الدولة العلوية ص 147).

لكن محمداً واجه الكثير من المصاعب الداخلية وهو في جرجان ولاسيما على يد رافع بن هرثمة لينسحب من جرجان إلى طبرستان وصولا إلى آمل وقراها وكان ذلك سنة 277 هـ (أيضاً ص 148) عاش بعدها أهالي طبرستان حياة تعسف وظلم ومشقة من سياسة رافع هذا فطلبوا من محمد بن زيد النجدة والاستفادة من هذه الثغرة وأن هو بقي محتمياً في الجبال خشية من بطش خصومه وانتظاراً لفرصة سانحة وقد جاء مع تولي المعتضد الحكم في بغداد والتغييرات التي أجراها في المشرق كان محمداً سنة 281 هـ / 894م مقيماً في جيلان وصالحه (الدولة ص 154) خلال مدة سيطرت رافع على طبرستان من (عام 272هـ- 281هـ/890-894م) وهي الحقبة التي قامت خلالها الدولة العلوية (الزيدية) في اليمن

(عام 280هـ/893م) على يد أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الملقب بالهادي إلى الحق (الذي عد الأمام الثاني عشر للزيدية) (الدولة العلوية ص 157) بعد أن قدم إليها من طبرستان والتقى محمد بن زيد والحسن بن علي الأطروشي (أيضاً ص 158) رجع بعدها إلى الحجاز فاليمن حيث كانت الفوضى قد ضربت فيها أطنابها (أيضاً ص 159) وكان الحسن الناصر الأطروشي يجل الهادي وبكاه حين ورد خبر نعيه سنة 298 هـ / 910 م كان خلالها الناصر يتولى السلطة الروحية - الفكرية في سهول الديلم منذ سنة (287 ت 301 هـ / 900 – 913 م) (ص159)

أما محمد بن زيد فاستغل إندحار الدولة الصفارية أمام السامانيين فقرر دخول جرجان مع جموع الديالمة سنة 287 هـ / 900 م من غير أن يقدر مخاطر الإنذار الذي وجهه له اسماعيل الساماني لضرورة البقاء في حدود طبرستان (ص 163) انتهت بمعركة باب جرجان الشهيرة سنة 287هـ / 900م التي أنتصر العلويون في جولتها الأولى وسببت الخدعة انكسارهم لاحقاً ومقتل الداعي محمد بن زيد ودفنه بجرجان ليتحول إلى مزار فيها إلى يوم الناس هذا سمي بمقبرة الداعي (ص165) فشلت على أثرها محاولة تنصيب خليفة له هو المهدي (حفيد محمد بن زيد) (ص166) وبقي الأمر معلقاً بجهود الحسن بن علي الأطروشي السرية.

3- أما الحسن بن علي الأطروشي (ح 301 – 304 هـ/913 – 914م)

فهل هو رجل دولة أم دولة رجل؟ هذا هو السؤال الذي راود خاطري وأنا أتتبع أخبار الحسن منذ نصف قرن لأسباب تاريخية وسرني بعد ، حين عرفت من الدكتور مهدي البستاني أنه يرغب بنشر رسالته عن الدولة العلوية في طبرستان لأنه واقف لا محالة عند (الناصر الكبير) بقصد القاء المزيد من الضوء على حقبة ودولة ورجل وإقليم لم يزل قبره فيها مزاراً للناس إلى يوم

الناس هذا في مدينة آمل بغض النظر عن صفته المذهبية مثلما هو شأن الشهيد (السيد علي الهاشمي) في المحمرة بعده بعشرة قرون ليكون هو الآخر (قبره) مزاراً للناس وملاذاً آمناً للضيوف بعد أن قتل مظلوماً غريباً في رحلة علم بسبب دوافع الجهل والتخلف وذلك سنة 1357 هـ / 1938 م فمن هو الحسن بن علي الناصر الأطروشي الكبير؟ يشير سجل أسرته أنه الحفيد الخامس للإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (ع) أبوه علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن زين العابدين (ع) والد جده (علي بن عمر الأشرف) روى الحديث عن الأمام جعفر بن محمد الصادق (ع) أما عمر الأشرف فهو أخ زيد ومحمد (الباقر)-ع- والابن الأكبر لعلي بن الحسين (زين العابدين) لقب بالأشرف لمقابلة أسم عم أبيه (عمر الأطرف) الذي ناله الشرف من طرف واحد أعني والده أمير المؤمنين (ع) أما الأطروشي الحسن بن علي المولود في المدينة المنورة في حدود 220 هـ / 835 م فيكنى بأبي محمد ويلقب بالناصر للحق أو الناصر بالله الأطروشي الأصم[6] تتلمذ على يد والده (علي بن الحسن) وسلك طريق سلفه الصالح جامعاً بين فضيلتي العلم والعمل. يسجل لنا الحسن نفسه هذه المسألة قائلاً: «لقد انتفعت بالعديد من كتب السلف» ولاسيما – الفرقان – الذي كان قرة عين النبي محمد (ص) وكتاب دانيال النبي – ع، وهو يتحدث عن «الشيخ الأصم – الذي – يخرج في بلاد يقال لها الديلم (ديلمان) ويكابد مع أصحابه وأعدائه جميعاً... ولكن عاقبته محمودة»[7] والحسن من أسرة علم وأدب وفكر فلقد كان والده علي بن الحسن الحسيني الهاشمي عالماً وشاعراً ومحدثاً مثلما أصبح هو الآخر شاعراً عارفاً بالنحل وفقيهاً – ومتكلماً وأديباً وخطيباً مفوهاً وأخوه، وولده علي بن الحسن الأديب المجل كما عُدّ الناصر في زمانه شيخ الطالبيين – في المشرق – وعالمهم وزاهدهم وأمام الزيدية الثالث عشر وزعيم شعبة منهم يقال لها الناصرية – نسبة له – صنف في

فنون شتى(*) سبق ونوهنا بمغادرته المدينة المنورة إلى العراق صحبة محمد الهادي والحسن العسكري نزيلا العسكر (سامراء) بأمر من الخلافة العباسية[8] ثم غادر العراق سنة 250 هـ / 894 م أثر فشل الثورة الزيدية التي قادها من الكوفة يحيى بن عمر مع فريق من الفارين – عبر الري – إلى طبرستان ومنهم الحسن بن زيد ومحمد بن زيد مشاركاً في تأسيس الدولة الطبرستانية تاركاً ولده علي بن الحسن ووالدته العلوية في العراق بسبب خلاف في المزاج والمذهب ومتابعته لأخواله لهذا أعرض عنه والده هو الآخر منكراً له هجائه الزيدية واعتقاده بمذهب جعفر الصادق (ع) ومقراً بإمامة الحسن العسكري (ع) ولميوله السلمية في مواجهة مفاسد الحكام من خلال مؤسسة جديدة سميت نقابة الطالبيين ببغداد ورفضه الالتحاق بأبيه في طبرستان حتى حرمه الحسن من حقوقه الشرعية (علي حسين الجابري: الأسرة الجابرية ص 22) وقبل تولي الحسن بن علي الأطروشي الحكم في طبرستان وجدناه يستوطن السهول والقرى في ديلمان وجيلان وجبالهما لغرض نشر الإسلام وبناء المساجد وإقامة مراكز دعم خلفية للدولة العلوية ومواقعها المتقدمة ولاسيما في ظروف القتال.

أزداد هذا الالتصاق بالناس بعد مقتل محمد بن زيد داعياً الناس للإسلام ساعياً لتحريرهم من عقائد الوثنية والمجوسية وكان في سعيه هذا يرافقه أولاده زيد ومحمد وأحمد وناصرك.

ولما كان الناصر (الحسن بن علي) ذا قدرة عجيبة على الإقناع والجدل والحوار نجح في المعركة الأولى ضد الجاهلية المشركة والمجوسية الثنوية في تلك الأصقاع داعياً للإسلام الحق حتى أسلم على يده قرى ومدن عدّ أهلها بألف ألف رجل وامرأة إلى حين وفاته[9] متنقلاً خلال السنوات 287–300 هـ / 900–912 م بين مدينتي (هويم) قرب الجيل ومدينة (كيلا كجان) قرب الديلم (الدولة العلوية 178–179) رافق جولته التبشيرية

بالإسلام حملة لأعمار المساجد وقيامها لكي يرفع فيها نداء الله أكبر.. وكانت رغبة الحسن في دخول الناس أولاً إلى الإسلام وثانياً إلى المذهب الزيدي كبيرة وخلال هذه الحقبة وماتلاها من توليه أمارة المسلمين كان القاضي أبو عبد الله الوليدي كاتب الناصر الذي أختص بتدوين خطبه وكلماته قد جمع كتاب أسمه (ألفاظ الناصر) في العلوم الإنسانية الإسلامية والسياسية (الدولة العلوية ص 233).

وإذا كان الحسن بن علي قد أخذ عن والده في المدينة المنورة وعن الأمام الحسن العسكري (ع) في سامراء وعن يحيى بن زيد في الكوفة وغيرهم فإننا وجدنا العديد ممن يروي عنه مباشرة أو بالواسطة مثل الشيخ الصدوق ومحمد بن أبي القاسم الطبري والحسين ابن هارون الأقطع وأحمد بن المرتضى اليماني الزيدي / المعتزلي وأن بعدت أزمان بعضهم عنه.

أما تلامذته فكثر ولاسيما حين أقام مدرسة وبيت للعلم والحكمة في مدينة آمل بعد اعتزاله الحكم في أخريات حياته كان أبرز هؤلاء التلامذة:

القاضي أبو عبد الله الوليدي (الراوية – لألفاظ الناصر) وعلى بن العباس الحسني وأبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (المفسر المعتزلي) وأبو عبد الله محمد بن عمرو والفقيه محمد بن أوميذوار الطبري، وأبو بكر محمد بن موسى البخاري، وأبو بكر عبد الله بن أحمد بن سلام وأبو العلا السروي وغيرهم والى جانب مجلسه الذي كان يعقده في آمل أو غيرها للنظر وإملاء الحديث كان يحرص على ممارسة التمارين الرياضية والألعاب البدنية ولاسيما خلال حكمه لطبرستان بين 301-304 هـ / 913-916 م (الدولة العلوية ص 233) على الرغم من كبر سنه.

وخلال هذه السنوات بلغت الحياة العلمية ذروتها على قصر المدة التي حكم فيها بعد أن بلغ الخامسة والسبعين من العمر تفرغ بعدها للتأليف

والتدريس ورعاية العلم والعلماء[10].

ومثل هذه الشخصية لابد لها من رسائل وكتب (مؤلفات) تحمل أسمه تبقى بعده لقد أورد الدكتور مهدي البستاني حشد من هذه المؤلفات وعنواناتها نقلاً عن المؤرخين من غير تصنيف أو تبويب بحسب الموضوع لذلك عمدنا هنا إلى تصنيفها على ثلاثة موضوعات رئيسة: الكلام والأصول والفقه والجوانب العملية وأخيراً الأدب (النثر والشعر) على اختلاف موضوعاته ومضامينه سنستدعي بعضاً من نماذجه ونصوصه في نهاية الدراسة: لقد عدّ المؤرخون مئة كتاب للحسن أهمها:

أولاً: في الأصول والكلام:

1- البساط في علم الكلام.
2- الحجج الواضحة بالدلائل الراجحة.
3- رسائل في العلوم.
4- كتاب الظلامة الفاطمية.
5- المسترشد.
6- أصول الدين.
7- كتاب الأمام الصغير.
8- كتاب الأمام الكبير (لعله نفس كتاب الحجج الواضحة).
9- كتاب في التفسير، أستخدم في تقريب الفكرة أمثلة وأشعاراً بلغت الألف بيت.
10- الأمالي في الأخبار عن فضائل العترة الأطهار.

ثانياً: في الجانب العملي: الفقه والحياة والمجتمع والعبادات ضمت العناوين الآتية:

1- جوامع النصوص في الحسبة.

2- رسائل في الفقه.

3- كتاب الطهارة.

4- الآذان والإقامة والصلاة.

5- أصول الزكاة.

6- الصيام.

7- المناسك.

8- السير.

9- النذور والأيمان بها.

10- الرهن وشروطه ومشكلاته.

11- بيع أمهات الأولاد (من الإماء).

12- القسامة.

13- الشفعة.

14- الغصب.

15- الحدود والأحكام.

16- فدك الإرث الفاطمي.

17- الخمس وأحكامه.

18- الشهداء.

19- فضل أهل الفضل.

20- فصاحة العرب ماثلة بابي طالب.

21- أنساب الأئمة ومواليدهم من ولد الحسن والحسين.

(راجع عن هذا وغيره الدولة العلوية ص238 – 239 وإحالاتها الكثيرة).

ثالثاً: في الشعر: ترك الناصر ديواناً مخطوطاً محفوظاً في المتحف البريطاني بلندن... سنورد نماذج منه هنا في المكان المناسب.

رابعاً: ترك نصوصاً نثرية أدبية ورسائل متبادلة ذات لون خاص في

الخطاب سنعرض لأمثلة منها أيضاً.

- أما من كتب عن الناصر وأرخ له فهناك كما قلنا:-

1- كتاب ألفاظ الناصر للقاضي أبو عبد الله الوليدي[11].

2- وله حواشي على كتاب الأبانة في فقه الناصر.

3- كتاب المسائل الناصريات في شرح مسائل الناصر للشريف المرتضى – ابن حفيدة الناصر الذي وافقه في أمور وعارضه في أخرى بحسب المعيار الأمامي الإثنا عشري / الجعفري والمعيار العقلاني المعتزلي في موضوعي الإمامة والكلام.

4- كما كتب عنه السيد المؤيد بالله الزيدي كتابين:

الأول: الحاضر في فقه الناصر.

الثاني: الإبانة في فقه الناصر (الإبانة عما في فقه الناصر من الأمانة) معتمداً فيها على كتبه في القضاء والديّات والفرائض والميراث والبيوع والشفعة (الدولة العلوية ص 242).

5- وكتب عنه عدد من رجال مدرسته التي حملت أسمه داخل الإطار الزيدي وأعنى بهم رجال: الناصرية الذين تابعوا اجتهاداته ومواقفه المتميزة والجديدة على الفكر العلوي ذات الأثر في المجتمع الإسلامي على عموم طبرستان[12] فلا غرابة بعد ذلك إذا قرأنا الكثير عن فضل الحسن بن علي الأطروشي وتميزه فهو ثاني أثنين مشهوران الأول مؤسس الدولة الزيدية في اليمن سنة 280 هـ / 893 م، وأعنى به الهادي إلى الحق الذي عدّ فقيه آل محمد والثاني: الناصر الذي عدّ عالم آل محمد حتى وصفه أحد معاصريه قائلاً عنه: هو مثل البحر الزاخر في علمه بعيد الغور عميق القعر (الدولة العلوية ص 236) وكيف أنه أستثمر إمكانات الدولة في آمل فأسس مدرسة ومكتبة – داراً للعلم – وبيت للحكمة – على غرار بيت الحكمة ببغداد وأودع فيه نفائس الكتب وأقطع له أوقافاً وأملاكاً لتكون مورداً

دائماً مثلما عمل المأمون[13] مع بيت الحكمة ببغداد أما أهم اجتهاداته العملية ذات المغزى الحضاري فهي:

1- في الصلاة: من قرأ بالفارسية بطلت صلاته.

2- لا يجوز قراءة القرآن أو أداء الصلاة (أو مناسك الحج) بغير اللغة العربية.

وكان بسبب هذه الفتوى أن أقبل الناس على (تعلم العربية وتذوق آدابها ودراسة علومها لينالوا أكثر من سعادة ذاتية وموضوعية) وقيل أن من بين الذين انخرطوا في الإسلام على يد الحسن بن علي؛ آل بويه الذين سيكون لهم شأن وتأثير على مقر الخلافة في بغداد بين 334-447 هـ / 945-1055م.

3- ويرى الطبري أنه بفضل اجتهادات الناصر «لم ير الناس مثل عدل الأطروشي وحسن سيرته وإقامته للحق[14]».

4- شهد له جمع من الباحثين على تأثيره الروحي في الناس الذين أسلموا على يده (الدولة العلوية ص 181)، بعد أن وجدوا في الإسلام دفاعاً عن كرامتهم، وتشجيعاً لهم على المشاركة في الحياة العامة، بثقة واندفاع ومعنويات عالية بعد أن أخرجهم من ظلام الوثنية، إلى نور العقيدة السمحاء ليكتبوا لهم تاريخاً مشرفاً، في العلم والعمل والدفاع عن الدين ودولته، وهو أمر سنعرض له في الصفحات الآتية.

رابعاً: الحسن بن علي الأطروشي المفكر والسياسي والأديب:

1- مشروع الإنقاذ من الفكر إلى السياسة.

عمل الحسن بن علي منذ وصوله إلى طبرستان سنة 250 هـ / 864 م على تحرير الناس من قيود الوثنية والمجوسية (الجاهلية) وعد غرس الإسلام

ونشر أفكاره ومبادئه الإنسانية السمحاء المفتاح الذي يدخل فيه إلى قلوب المواطنين ويجعلهم مهيئين لتقبل مشروعه الاصلاحي المستقبلي.

ويقي أبو علي الأطروشي طوال السنوات اللاحقة يمارس دوره الفكري الخطير في سهول طبرستان وجبالها ليكون ظهيراً للدولة التي أقامها الحسن بن زيد.. ومحمد بن زيد.. والى حين مقتل الأخير عام 287هـ / 900م في معركة جرجان لذلك وقف الناصر وجهاً لوجه مع خصوم الدولة العلوية يحث الأهالي على نصرة العلويين بعد أن لاحظ منهم فتوراً وانحيازاً للسامانيين عندها خرج الناصر إلى القرى منادياً لحشد الصفوف وأخذ ثأر الشهيد محمد بن زيد مع علمه بأن أهل آمل مع كل دعوة لنصرة العلويين لكنه هذه المرة لاحظ تثاقلاً في تلبية الدعوة لذلك أتجه إلى قبائل الجيل والديلم القاطنة على سواحل بحر الخضر ولاسيما أسرة (آل بويه) والتي لم تكن قد اعتنقت الإسلام بعد ، فبايعه جمع غفير مما شجعه عام 289 هـ / 901 م على بلوغ غايته. (الدولة العلوية ص 169).

ومن أجل أعادة ترتيب التحالفات واصطفاف القوى جرت مشاورات في ديلمان بين الحسن ابن علي وجستان (حاكم ديلمان) أسفرت عن مبايعة الأخير للناصر ولكن سياسة ابن نوح الساماني اللينة حالت دون تنفيذ خطط الحسن العملية والتي وضعت لتأجيج الثورة ضدهم. (الدولة العلوية ص 170- 171).

وراح يتنقل بين (هوسم) و(كيلاكجان) في إقليمي الجيل والديلم إلى أن أعاد توثيق عهد جستان معه ليباشر الحسن الاطروشي الحكم رسمياً في آمل منذ جماد الآخرة سنة 301هـ / 912م (الدولة العلوية ص 221) ولهذا توفرت له فرصة تطبيق أفكاره[15] في إصلاح المجتمع والإقليم:-

أ- وها هو يعرض سياسته في أول خطبة له في مجلس له عقد بعد دخوله (آمل) سنة 301هـ / 912م قائلاً: «أيها الناس أني دخلت بلاد الديلم

وهم مشركون يعبدون الشجر والحجر ولا يعرفون خالقاً ولا يدينون ديناً فلم أزل أدعوهم إلى الإسلام وأتلطف في العطف بهم حتى دخلوا فيه أرتالاً وأقبلوا إلى (الله) إقبالاً وظهر لهم الحق وعرفوا التوحيد والعدل». كل ذلك تحقق بفضل همة الناصر ونشاطه مع ذلك يخبرهم في الخطبة إياها أن ذلك تحقق «بهدي الله بي منهم زهاء مائتي ألف رجل وامرأة (أصبح عدد الذين دانوا بالإسلام لاحقاً مليون رجل وامرأة) فهم الآن يتكلمون في التوحيد والعدل مستبصرين ويناظرون عليهما مجتهدين ويدعون أليها محتسبين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون حدود الصلوات المكتوبات والفرائض المفروضات وفيهم من لو وجد ألف دينار ملقى على الطريق لم يأخذ ذلك لنفسه وينصبه على رأس مزراقه ينشره ويعرفه... ثم قاموا بنصرتي وناصبوا أبائهم وأكابرهم للحرب في هواي واتباع أمري في نصرة الحق وأهله لا يلوي أحد منهم من عدوه ولا يعرف غير الأقدام فلو لقيت منهم ألف جريح لم ترَ مجروحا في قفاه أو ظهره وإنما جراحاتهم في وجوههم وإقدامهم يرون الفرار من الزحف إذا كانوا معي – كفراً والقتل شهادة وغنماً... وانتم أيضاً معاشر الرعية فليس عليكم دوني حجاب ولا على بابي بواب ولا على رأسي خلق الزانية ولا أحد من أعوان الضلة؛ كبيركم أخي وشابكم ولدي لا آنسْ إلاّ بأهل العلم منكم ولا أستريح إلا إلى مفاوضتكم فسلوني عن أمر دينكم وما يفيدكم من العلم وتفسير القرآن فأنّا نحن تراجمته وأولى الخلق به وهو الذي قرن بنا وقرنا به فقال أبي رسول الله محمد (ص): أني مخلف فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي والله ولي توفيقكم لرشدكم وحسبي الله وحده وعليه توكلت واليه أنيب» (الدولة العلوية ص 264 نقلاً عن الحدائق الوردية للشهيد 2/ 32).

ب- وفي خطبة أخرى حث الناس على سلوك النهج الحسن قائلاً:

«أيها الناس اتقوا الله وكونوا قوامين بالقسط كما أمركم الله وأمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وجاهدوا – رحمكم الله – في الله حق جهاده وعاودوا الآباء والأبناء والأخوان في الله فأن هذه الدار دار قلعة ودار بلغة ونحن (على) سفر والدار التي خلقنا لها أمامنا وكان قد بلغنا إليها ووردناها فتزودوا من العمل الصالح فأن طريق الجنة بالعبادة يحسن وبالاجتهاد يبلغ إليها. أني لا أعز نفسي، ولا أخدعها بالأماني ولا أطمع أن أنال الجنة بغير عمل ولا أشك في أن من أساء وظلم منا ضوعف له العذاب وأنا ولد رجل (النبي صلى الله عليه وآله وسلم) الذي دلّ على الهدى وأشار إلى أبواب الخير وشرع هذه الشرائع وسن هذه السنن والأحكام فنحن أولى الخلق بأتباعه واقتفاء أثره واحتذاء مثاله والاقتداء به»[16].

ج- وتتكشف مسارات منهج الحسن الأطروشي في رسالة بعث بها إلى بعضهم قائلاً:

«ولقد بلغك – أعزك الله – ما أدعو وأهدي إليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحياء لما آمنت به من كتاب الله تعالى ودفن من سنة رسول الله بعد أن محصت آية التنزيل عارفاً بها منها مفصل وتفصيل ومحكم ومتشابه ووعد ووعيد وقصص وأمثال. آخذا باللغة العربية التي بمعرفتها يكون الكمال مستنبطاً للسنة من معانيها مستخرجاً للمتكمنات من مكامنها منيراً لما أدلهم من ظلمها معلناً لما كتم من مستورها»[17].

د- وفي الصراع وفن أدارته واختراق الخصوم وتحييد أنصارهم هذه رسالة بعث بها الحسن بن علي الناصر إلى مفتي آمل (قبل دخولها) والحليف لأبن نوح الساماني لضمان حياده في الصراع الدائر بين الناصر وبينه قائلاً: «يا أبا علي نحن وإياكم خلف لسلف ومن سبيل الخلف أتباع السلف والاقتداء بهم ومن سلفكم الذين تقتدون بهم من الصحابة عبد الله بن عمر

ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وهؤلاء لم يقاتلوا معاوية مع علي بن أبي طالب مع تفضيلهم علياً تأويلاً منهم أنهم لا يقاتلون أهل الشهادتين...».

وواصل الحسن بن علي حث القاضي على الحياد قائلاً: «فأنت يا أبا علي سبيلك أن تقتدي بهم ولا تخالفهم وتنزلني منزلة معاوية على رأيك وتنزل عدوي هذا ابن نوح منزلة علي بن أبي طالب فلا تقاتلني كما لم يقاتل سلفك معاوية وتخلي بيني وبينه كما خلا سلفك بينهما فتكف عن قتال أهل الشهادتين كما كف سلفك وتجنب مخالفة أئمتك الذين تقتدي بهم ولاسيما فيما يتعلق بإراقة الدماء فافهم يا أبا علي ما ذكرت لك فإنه محض الإنصاف»[18].

2- الحسن بن علي الناصر بين وجدانيات الشعر ومتطلبات الواجب:

تتوزع شاعرية الحسن الأطروشي بين وجدانيات الماضي ودوافع الغربة وظروف الواقع وتعقيداته ومصاعب الصراع واحتمالاته لذلك جاء شعره مباشراً بسيطاً، ينأى به عن التكلف والأغراق بالألفاظ المزوّقة أو النصوص المعقدة فالذي يريده (الناصر) وصول (الفكرة) إلى عقل السامع حتى جمعت أشعاره بديوان (مخطوط) محفوظ بالمتحف البريطاني بلندن[19] فماذا عرض لنا الدكتور مهدي البستاني في رسالته من أشعار الحسن الأطروشي؟.

1- الوجدانيات ومخاطبة الذات[20] والجماعة:

أ- الذات وهواجسها وأهدافها:

قال الحسن بن علي الأطروشي رجزاً:

شيخ شرى مهجته بالجنة وأستن ما كان أبوه سنة ولم يزل علم الكتاب فنه يجاهد الكفار والأضنة بالمشرفيات وبالأسنة (الدولة العلوية ص 254 نقلاً عن الناطق بالحق: الإفادة ورقة 114 والشهيد الحدائق الوردية 34/2).

وقال أيضاً:[21]

واهـاً لنفـسي مـن خيـاري واهـا	كلفتهـا الـصبر علـى بلواهـا
وسـوغ مـر الحـق مـذ صـباها	ولا ارى اعطـاءها هواهـا
أريـد تبليغـا بهـا علياهـا	في هـذه الـدنيا وفي أخراهـا

وقال الحسن الأطروشي مخاطبا نفسه:[22]

لـئن علـق الـنفس أعلاقهـا	مـن المـوت لم يغـن أشـفاقها
فلـيس يفـوت النفـوس التـي	تعـرض للقتـل أرزاقهـا
دمـاء لآل الـنبي يهيـج	لـك الحـزن والهـم مهراقهـا
وكيـف القـرار ولمـا أرى	رجـالاً تـضرب أعناقهـا
فـأن شـدة أعـضلت فأصـطبر	فبـالله تفتـح أغلاقهـا
تـوالى الحكومـة بيـن العبـاد	وعقـد الأمامـة فـساقها
تـداعى لقتـل بـني المـصطفى	ذوو الحـشو منهـا ومرّاقهـا
فـأن يبقنـى الله بعثـت لهـا	حروبـاً يـرى الرشـد أبراقهـا
يـسعرها فتيـة في الألـى	احتمـال الفـوادح أخلاقهـا
كبـاش تنـاطح عـن آل أحمـد	زرق المزاريـق أوراقهـا

(ابن اسفنديار – تاريخ طبرستان 269/1 – 268).

ب- عن محنة الاختيار الصعب[23] قال الحسن الاطروشي:

لهفـان جـم وسـاوس الفكـر	بـين الفيافـي وسـاحل البحـر
يـدعو العبـاد لرشـدهم وكأنهـم	ضربـوا علـى الأذان بالوقـر
مـترادف الأجـران ذو جـزع	مـرّ مذاقهـن كالـصبر
متنفـس (كالكيـر) الهبـه	نفـخ القيـوب وواقـد الجمـر

◆ ◆ ◆

متبـــــرم بحياتـــــه قلـــــق ... قــد مـل محنـة أهـل ذا الـدهر

أضـحى العـدو عليـه مجتهـداً ... ووليــه متخــاذل النــصـر

لــو أيقنــوا بــالله لارتدعــوا ... خـوف الوعيـد وبـالغ الزجـر

فـــشريت للرحمـــن محتـــسباً ... نفـسـاً لـدي عظيمـة القـــدر

في فتيـــة باعـــوا نفوسهـــم ... للـــه بالباقـــي مـــن الأجـــر

صـــبروا علـــى عفـــر الخـــدود ... ومـا لقـوا مـن البأسـاء والـضر

ج- الهم همان للنفس وللاهل والتاريخ: قال الحسن بن علي الأطروشي:

وبـــي لا حـــول بـــني المـصطفى ... هـــم لــــه شــــف وتبريــــح

في كـــل أرض منهـــم طاهـــر ... لـــه دم في النـــاس مـــسفوح

وميـــت في الحـبس ذو حـسرة ... وموثـــق في القيـــد مذبـــوح

وهالـــك ينـــدب في أهلـــه ... أقلــتَ منـــه وهـــو مجـــروح

(الدولة العلوية ص 261) وقال واصفاً حاله[24]:

أنـافَ علـى الـسبعين ذا الحـول رابـع ... ولا بـد لـي أنـي إلى الله راجـع

وصـرت أبـا جـد تقـومني العـصا ... أدبُ كـأني كلمـا قمـت راكـع

2- في إدارة الصراع ومشكلاته[25]: قال الحسن بن علي الاطروشي:

عهـود الـصبا سـقيا لكـن عهـودا ... وأن كـان مـا اسـمى لكـن زهيـدا

عجبـت لمـن كـان الـنبي وصهـره ... وفاطــم ابــاء لــه وجــدودا

يـرى مـن خـلاف النـاس لله مـا يـرى ... فيغـضي عليـه أو يطيـق قعـودا

محليـــن لا يرعـــون للـــه رحمـــة ... صدودا ولا يخشون منهم صدودا

لقـد اسمـع الاي المفـصل مـن لـه ... مـسامع وعـد صـادق ووعيـدا

امخترمـي ريـب المنـون ولم أقـد خيـولاً إلى اعدائنـا وجنـودا

ولم أخضب المران من قاني الكلا وأتـرك منـه في القلـوب فصيدا

بكل فتى كالسيف أخرق في العدا وأن كان فـي ذات الإلـه مجيدا

يرى الموت حتف الانف عارا وسبة وفخـراً وأجـراً أن يمـوت شـهيدا

إلى أن أرى أثـر المحلـين قـد عفـى وقايـم زرع القاسـطين حـصيدا

وقال في التشوق للجهاد[26] وإعمال سيفه:

حـسبي مـن البـيض المـلاح عنـاق سـيفي واحتـضانه

غـضب إذا عـدم الكمـي الريـق ينفعنـي أمانـه

لـدن يهـز الكـف مثـل النـون أسـلمه مكانـه

فـاذا تكلـم واعـضا فكفـاك مـن عظـة بيانـه

تلقـى غواشيـه اذا طرقـوه مترعـه جفانـه

مـن شأنـه قطـع الكمـاة لـدى الـوغى رعـف سـنانه

وقال في الحث على القتال[27]:

وإن عـترة خـير الخلـق بينهـم
ميغـوض فمطـرود ومقتـول

في كـل يـوم لهـم وتـر ومظلمـة
وسـايح مـن دمـاء الطهـر مطلـول

فاجهـد وجاهـد ولاة الجـور محتـسباً
فقـد فـشا الظلـم فـيهم والأضـاليل

في فتيـة قـد شـروا لله أنفـسهم
فكلمـا حملـوا لله محمـول

رأوا بعــين الهــدى مــا قــد يكــون غــدا

فمنهــــم بـــو عبيـــد الله مـــشغول

وايقنـــوا أن مـــن يعـــصي يكـــون لـــه

في جـــاخم النـــار تخليـــل وتغليـــل

حتـــى يـــرى الحـــق قـــد قامـــت قوائمـــه

لأهلـــه فيـــه تكبـــير وتهليـــل

وأرخ لتحالف جستان معه قبل خيانته قائلاً:

وجـــستان أعطـــى مواثيقـــه وايمانـــه طائعـــاً في الحفـــلْ

ولـــيس يظـــن بـــه في الأمـــور غيـــر الوفـــاء بمـــا قـــد بـــذلْ

وانـــــي لآمــــل بالديلميـــــن حروبـــاً كبـــدر ويـــوم الجمـــلْ

(الدولة العلوية: ص 254)

- وأخيراً النهاية؛ ومات الأطروشي حسنا بعد أن اعتزل الناصر، الحسن بن علي الحكم في 304 هـ / 916 م إلى ابي القاسم، ليتفرغ للعلم والفكر ومدرسته التي اقامها بآمل. توفى في العام المذكور فنعاه الناعيْ ورثاه ابو الحسن علي بن الحسن من بغداد قائلاً:

أيحـــسن بـــي أن لا أمـــوت ولا أضـــنى

وقـــد فقـــدتْ عينـــاي مـــن حـــسنٍ حـــسنا

(الدولة العلوية: ص 26)

وقال في مطلع أخرى[28]:

دم الجـوف يجـري في الحـشا متـصعدا

فينهـــل دمعـــاً صافيـــاً متبـــددا

وابو الحسن هذا علي بن الحسن هو القائل:

فـأن كنـت لا تـدري متـى انت ميـت

وقبــرك لا تــدري بــأي مكـــان

فحـسبك قـول النـاس فيمـا ملكتـه

لقـــد كـــان هـــذا أمـــره لفـــلان

(الدولة العلوية: ص 147)

وعلي بن الحسن الهاشمي[29] سبق ورثى محمد بن زيد المقتول: قائلاً:

مـضى ابـن زيـد فلـم يرجـع بذمتـه

وكـل ذي ذمـة بالـسعد قـد رجعـا

يا صاح عرج على الأجداث محتشما

وصـل واركـع فكـم صـلى وكـم ركعـا

وأقـرأ الـسلام علـى قـبر ببلقعـة

بـأرض جرجـان كـان الـسيد هجعـا

لقـد تـضمن شلـوا لـو تـضمنه

لـضاق عنـه بملـئ الأرض مـا اتـسعا

- قد رثى من بغداد فيها موت الحسن بن زيد، فهو المرجع ولم يكن مقصده الحسن ابن علي، والده الموصوف فيها بالشيخ الشاوي بجيلان، قائلاً:

مـصيبة داعـي الحـق قصقـصت

واكثـرت احزانـي واقرحـت مـدمعي

فيـا نكبـة اضـحى لهـا آل احمـد

عبـاد يـد شـتى بعـد إلـف بمجمـع

غـدت آمـل قفـرا خرابـا قـصورهـا

وكانـت حمـى للـساخط المتمتـع

وظـل لهـا شـيخي بجيـلان ثاويـا

مقيمـا بهـا مـن غـير انـس ومقلـع

(الدولة العلوية: ص 261)

جميع هذا تقصده علي بن الحسن الشريف في بغداد حين وصلته انباء الحزن من طبرستان، الأولى موت الحسن بن زيد سنة 270هـ / 916م الثانية مقتل محمد بن زيد سنة 287هـ / 900م والثالثة وفاة الحسن بن علي الناصر سنة 304هـ / 916م على الرغم من القطيعة التي نوهنا بها بين الوالد وولده وأسبابها والتي ذكرناها في سياق هذه الدراسة حين حرمه الحسن بن علي الأطروشي من حق الميراث بسبب قعوده في بغداد مع والدته العلوية وأخواله ومسايرته للخط الجعفري الإثنا عشري القطعي وهجوه للمذهب الزيدي[30] كما مرّ ذكره:

«ويـا دولـة قامـت علـي بجورهـا

ويا والدا لم يرع لي طيب مولدي

فمـا بـال أترابـي رفعـت رؤوسهـم

وطأطـأت رأسـي جاهـدا متعمـد»

وكيلا يظن القارئ الفاضل أن الشعر العلوي لا يخرج عن بكائيات وموت ودماء ونحيب وحروب نورد بعضاً مما قيل في الغزل، والوصف،

والحب العذري الذي هو واحد من موضوعات الأدب العربي الذي قيل فيه الكثير[31] ومن بين الذي قيل: قصيدة لعلي بن الحسن ابن علي الأطروشي يقول فيها:

«صدور من الديباج نمّق وشيها

وصلن بأطواق اللجين السوارج

واحداق تبر في خدود شقائق

تلألأ حسنا كاشتعال المسارج

واذناب طلع في ظهور ملايق

مرجرجة الاعطاف صهب الدمالج

فأن فخرَ الطاووس يوما بحسنه

فلا حسن الآدون حسن التدارج

ون اخطأ ابن اسفنديار في نسبة القصيدة لأخيه احمد بن الحسن بن علي الأطروشي[32].

أما الشاعر العلوي أبو القاسم (الحسن بن حمزة) المتكلم، فقال متغزلاً بمفاتن امرأة غزلاً بريئا:

أبدر اتم زاهر — أم نور شمس باهر

أم غصن بان ناضر — يحار فيه الناظر

◆◆◆

أجلنار خدها — أم الظلام جعدها

أم خوط بان قدها — أم أنا فيها حائر؟

◆◆◆

أخيـــــزران خـــــصرها أم أقحـــــوان ثغرهـــــا

أم جنـــح ليـــل شـــعرها أم هـــي نـــور زاهـــر؟

◆◆◆

لا والـــذي يعلـــم مـــا في الأرض طـــرا والـــسما

مـــا نلـــت منهـــا محرمـــا كنـــت لهـــا احـــاذر

غيـــر حـــديث ونظـــر مـــن غـــير فحـــش ووزر

والله خيـــر مـــن غفـــر إذ هـــو ربــه غـــافر

◆◆◆

خلاصة القول:

دولة طبرستان العربية العلوية تجربة فريدة قامت خلال المدة 250–316 هـ / 864–928 م واستردادتها في القرون اللاحقة في إقليم قصي مثل (الديلم والجيل وجرجان وسواحل بحر الخضر).

شكلت ملاذاً لرجال ذوي شيمة وشكيمة وشهامة لم يكن سفك الدماء غايتهم ولا إرهاب الأسر وحرق القرى وسيلتهم بل لجأوا للدفاع عن أنفسهم بسلاح خصومهم (القوة) و(الثورة) دفعاً للأذى ودفاعاً عن عقيدة ضحى من أجلها الجد والأب والابن والحفيد وأريقت من أجلها الدماء الزكية لكي يبقى للحق داع وللفضيلة مدافع وللعدالة منافح أنها صرخة متواصلة التردد والصدى في السهول، والجبال، والوديان والصحارى بين الشمال الأفريقي (وبحر الخزر) كل ذلك من اجل أن يحيا الإنسان تحت ظلال القرآن الوارفة والعقيدة الحقة بعيداً عن الظلم والجور والاستبداد وجميع ما يسئ للإنسان وإنسانيته.

لقد اجتمعت في تجربة هذه الدولة التي أرخ لها المؤلف الفاضل الدكتور

مهدي البستاني في كتابه الدولة العلوية – هذا – قيم الثورة والتضحية في شخوص قادتها وفي قراراتهم ومنجزاتهم وإدارتهم وهم يتمثلون صورة (الدولة الإسلامية في صدر الإسلام في المدينة المنورة.. وفي الكوفة) نعم، لقد تمثل الحسن بن زيد وأخوه، محمد بن زيد وابن عمهما الحسن بن علي الأطروشي – طوال سبع وستين عاماً – تلك التجربة – وحاول كل منهم أن يكون – داعية للحق – وعند حسن ظن الناس به وبالإسلام وبالسلف الصالح لذلك جاء تاريخها من نمط التواريخ المسكوت عنها – وبعد أن حوصرت بسلسلة من الصراعات والحروب اجتمعت فيها نوازع شخصية وأطماع إقليمية ودوافع سياسية ومذهبية لم تكن بعيدة عن نوازع القوى المهيمنة على مركز القرار العباسي أو لقادة ذوي طموح كبير في السيطرة والاستحواذ والتحكم برقاب العباد.

هكذا تجدد الصراع في القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد بين من يريد الإسلام الحق وبين المتمظهرين به فكانت سلسلة الحروب والمعارك والصراعات التي عاشت فيها الدولة العلوية بطبرستان على إيقاع (الكر والفر) تظهر حيناً وتستولي على مقاليد الأمور وتحكم أو تنسحب حيناً آخر إلى الخلف في السهول والجبال بعيداً عن خطوط التقرب لإعادة التنظيم ولمّ الصفوف بانتظار الفرصة المؤاتية للظهور (الكر).

مارس رجالها ولاسيما – الحسن بن علي الأطروشي دوراً محموداً في العمل داخل الخطوط الخلفية لطبرستان لكي يمد مراكز القيادة والقدمات بالمزيد من المجاهدين الذين نور الله قلوبهم بالإسلام ممن تحرر تواً من وثنيته أو مجوسيته ليأتي متلهفاً للجهاد وداعية للحق ساعياً لضبط معرفته باللغة العربية لكي يعيش الإسلام الجوهر كما جاء به (القرآن) و(السنة النبوية) وحفظته العترة الطاهرة من الأئمة الأخيار وإن اختلفت بقناعاتهم السبل بين داعي للسلم والعلم، وبين قائم بالسيف للرد على ظلم

الماسك بقبضته وإمارته في مواقع مختلفة الأسماء والعناوين والمراكز متفقة على قطع شأفة البيت العلوي.

تلك هي خلاصة تجربة الدولة العلوية – العربية – بطبرستان خلال المدة (250- 316 هـ / 864–928 م) كما وجدها الدكتور مهدي البستاني قبل أربعة عقود أوردنا عرضاً له في هذا الفصل من هذا الكتاب القائم على (جدل الخاص والعام) متمنياً على الأخ البستاني أن يخرجه لفائدة القراء الأفاضل كتاباً ما دام يقف عند (حقبة) من التاريخ المسكوت عنه رسمياً في العصور السابقة والله من وراء القصد.

هوامش الفصل الثاني

1- علي حسين الجابري: الأسرة الجابرية ودورها العلمي في العراق بغداد 1998 ص 1- 31 مع الملاحق.

2- أبن اسفنديار: تاريخ طبرستان (مج1) تصحيح عباس أقبال طهران 1320 / هـ ص 272.

الدولة العلوية ورقة 60 نقلا عن:

- اليعقوبي: التاريخ 3 / 329.
- الطبري: التاريخ 3/ 1515.
- المسعودي: مروج الذهب 4/ 63.

3- الجابري: الأسرة الجابرية ص 16 – 27.

4- علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية نشر دار عويدات بيروت 1977 ص 15 وما بعدها ، وهناك طبعة مزيدة صدرت عن دار مجدلاوي – عمان - 2008.

5- الطبري: التاريخ 3/ 292

- المسعودي: مروج الذهب 4- 217 و278.
- الثعالبي: خاص الخواص ص 51.
- البيروني: الأثار الباقية ص 224.
- أبن الاثير: التاريخ 6- 148.
- مهدي البستاني: الدولة العلوية في طبرستان ورقة 174.

6- المسعودي: مروج الذهب 4- 217 والدولة العلوية ورقة 176.

(♦) شتروتمان: دائرة المعرف الإسلامية ترجمة / جماعة – طباعة القاهرة مادة الأطروشي (ج/2)، ص 310.

7- الدولة العلوية ص 176 نقلاً عن ابن الأثير: التاريخ 6- 146.

8- دائرة المعرف الإسلامية: 2- 39.

9- الدولة العلوية ص 176 نقلاً عن مرعشي تاريخ طبرستان ص 221.

10- القاضي أبو عبد الله الوليدي: الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين الأفادة في تاريخ السادة مخطوط المتحف البريطاني لندن رقم 2616. R.O

ورقة ص 106.

11- دائرة المعارف الإسلامية ج 2- ص 311 (مادة الاطروشي).

12- علي حسين الجابري: بيت الحكمة والأنجاز الفلسفي بين الأمس واليوم سلسلة المائدة الحرة – بيت الحكمة – بغداد 1997 ص 75 – 108 يراجع للاستزادة:

- عبد الجبار ناجي: بيت الحكمة رؤية تاريخية ص 8 – 36.
- عناد غزوان: بيت الحكمة أمس الماضي وآفاق المستقبل نظرية العمل الترجمي وآلياته ص 37 – 74.

13- الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 3ص 2292.

14- الدولة العلوية ورقة 264 نقلاً عن الحدائق الوردية للشهيد حميد بن أحمد اليماني 2/ 35.

15- الحدائق الوردية ج 2ص 33 – 34.

16- الصباح 2ص 32 – 33.

17- أيضاً ج / 2ص 37.

18- علي حسين الجابري:الأسرة الجابرية ص 17 – 21

19- الناطق بالحق: الأفادة ورقة 114 والشهيد: الحدائق الوردية ج /2 ص 33 – 34.

20- الحدائق الوردية ج/ 2 ص 33.

21- أبن أسفنديار: تاريخ طبرستان ج/1 ص 267- 268.

22- الناطق بالحق ورقة 114 والشهيد: الحدائق الوردية ج 2ص 34، 40.

23- الناطق بالحق: الأفادة ورقة 115.

24- حميد الشهيد: الحدائق الوردية ج2 ص 45.

25- أيضاً 2- 42.

26- أيضاً 2- 41.

27- أيضاً 2- 43.

28- أبن أسفنديار: تاريخ طبرستان ج2 ص 358.

29- أيضا تاريخ طبرستان ج1 ص 272.

30- الثعالبي: ثمار القلوب ص 481 والنويري: نهاية الأرب ج1 ص 214- 215.

31- الثعالبي: يتيمة الدهر ج4 ص 48.

المصادر والمراجع

- ابن أسفنديار: بهاء الدين محمد بن حسن (613 هـ / 1216م)
  تاريخ طبرستان (11 مجلداً) تصحيح عباس أقبال طهران 1320 هـ.
- ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري 1 ت 630 هـ / 1232 م)
  الكامل في التاريخ (مج1) تحقيق عبد الوهاب النجار دار الطباعة المنيرة القاهرة 1948 – 1353 هـ.
- ابن عنبه: جمال الدين أحمد بن علي بن الحسين بن علي (828هـ / 1424 م)
  عمدة الطالب في انساب آل ابي طالب المطبعة الحيدرية / النجف 1381 هـ / 1961 م.
- أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين بن محمد.. بن مروان بن محمد الحمار ت 356 هـ 967 م مقاتل الطالبيين قدم له واشرف على طبعه كاظم المظفر الناشر محمد كاظم الكتبي المطبعة الحيدرية النجف / 1385 هـ / 1965 م.
- البحتري: أبو عبادة (ت 284 هـ) ديوان البحتري (مج3) تحقيق وشرح حسن كامل الصيرفي دار المعارف بمصر القاهرة 1964.
- البخاري: أبو نصر سهل بن عبد الله (السنة 314هـ) سر السلسلة العلوية تحقيق محمد صادق بحر العلوم المطبعة الحيدرية النجف / 1963 / 1382 هـ.
- البيروني: أبو الريحان محمد (ت 440هـ) الأثار الباقية عن القرون الخالية تحقيق أدوردسخاو لايبزك 1923 م.
- البستاني: د. مهدي الدولة العلوية في طبرستان – مخطوطة كتاب بغداد 1968.
- الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل (ت 429 هـ / 1038 م)
  خاص الخواص: قدم له حسن الأمين بيروت 1966.
- الجابري: د. علي حسين: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية دار عويدات بيروت 1977 وطبعة مجدلاوي المزيدة عمان 2008 وله: الأسرة الجابرية ودورها العلمي في العراق بغداد 1998 وله: بيت الحكمة والأنجاز الفلسفي بين الأمس واليوم (المائدة الحرة) ع 1 بغداد 1997.
- جماعة من الأنكليز: دائرة المعرف الإسلامية – نقل أحمد الشنتاوي

وجماعة إلى العربية عدة أجزاء القاهرة 1969 (مادة الأطروشي).
- الدينوري: أبو حنيفة أحمد بن داود (ت 282هـ / 895م) الأخبار الطوال: تحقيق عبد المنعم عامر – دار الأحياء العربية عيسى البابي الحلبي القاهرة 1960.
- الشريف المرتضى: أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى (ت 436 هـ / 1044 م) المسائل الناصريات في شرح مسائل الناصر مكتبة الحكيم تسلسل 396 و504 النجف الاشرف.
- الشهيد: حميد بن أحمد اليماني (ت 652 هـ / 1254 م) الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية جزءان مخطوط مكتبة كاشف الغطاء بالنجف تسلسل / 713 تراجم.
- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (224 – 310هـ / 923 م) تاريخ الرسل والملوك (ثلاث سلاسل) مطبعة بريل ليدن 1879 باعتناء دي غويه.
- مرعشي: ظهر الدين بن نصير الدين (ت 893 هـ / 1487م) تاريخ طبرستان ومازندران صححه عباس شايان مطبعة فردوسي طهران 1333 هـ.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346 هـ / 957 م) مروج الذهب ومعادن الجوهر (4 اجزاء) تحقيق يوسف أسعد داغر – دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت 1385 هـ / 1966 م.
- مسكوية: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت 421 هـ) كتاب تجارب الأمم تحقيق أمدروز شركة التمدن القاهرة 1332 هـ / 1914 م.
- الناطق بالحق: أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الأفادة في تاريخ الائمة السادة (مخطوط) المتحف البريطاني لندن تحت رقم R.O.2616.

الفصل الثالث

احداثيات الفكر الاثنا عشري

بين الكليني والصدوق

المقدمة

لا تعرف مواقع المدن على الأرض، ولا مواقع النظرية الكلامية والفلسفية والعلمية، على خارطة الأفكار، الاّ بمعرفة الأحداثيات، بعدّها مفهوماً افتراضياً له علاقة بعلم تحديد المكان والحدث والجماعة هكذا نظر الباحث إلى أهمية الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق؛ في الفكر الاثنا عشري، قبل احد عشر قرناً ولاسيما خلال فترة الغيبة الصغرى للامام الثاني عشر (عجل الله) ومابعدها على صعيد الفكر، والحضارة والعقيدة، بعد دراسات له أمتدت طوال أربعة عقود ونيّف في دائرتي الزمان والمكان والفلسفة، ولاسيما – وهذا هو المهم – أن الأعلام المبحوثون، قد توزعوا على أنشطة مدرسة قم الحديثية، ومدرسة بغداد المجددة، من خلال تشعب مباحث ذات صلة بحياة الناس وعقائدهم؛ كان من بين علاماتها الفارقة – على صعيد الفلسفة – الفارابي 339هـ/950م، واخوان الصفا (المدرسة البصرية) المعروفة في الفترة ذاتها وما مهد لذلك من أنشطة ذات شأن كبير لدولة طبرستان العلوية وامتداداتها في الدولة الزيدية (اليمن) و(المهدية – الفاطمية) في الشمال الأفريقي، ووصول بني بويه إلى مركز القوة والتأثير في بغداد (الدولة العباسية) للمدة من 334- 447هـ، كما ورد في الفصل الثاني.

وماتركته جميع هذه المتغيرات من آثار على سيرورة العقيدة الأثنا عشرية. أن الحديث عن ظروف الأثنا عشرية خلال الغيبة الصغرى لوحده - وهو ميدان حركة الكليني – كافٍ للدلالة على صخب الأحداث وخطر السياسة، على رجال هذا الفكر، الذي جاء عصر الصدوق؛ الميدان الفكري البديل، على صعيد حركة الدولة – إلى حدّ ما – بما وفر قدراً من الحرية، أستقطب أنشطة رجال هذه المدرسة، فكان الشيخ المفيد (ت 413هـ) واحداً من اكبر أعلام الأثنا عشرية، في بغداد بعدّه رأس المثلث لزاويتي المثلث الاولى، الشيخ الكليني والثانية، الشيخ الصدوق وعلى هذا المثلث أستقام البناء الكلامي والفلسفي والعقيدي عند الأثنا عشرية (بعد عصر الأئمة) (ع).

حاول الباحث التوسل بالمصادر وهو يلملم مادة هذا الفصل، ليستكمل بها حلقات البحث الاثنا عشري لاقليم الكوفة الحضاري وامتداداته الكبرى (شخصيات – مدارس – اتجاهات) ويسهم مع الباحثين الآخرين، في الوفاء بصاحب الذكرى وهو يمهد لحفظ موارد العقيدة، في عصر عاصف لا يثبت فيه الاّ المتمسك بالاثر، والمحافظ على الخبر والعارف بمسالك طريق الائمة (ع) الموصل إلى المنبع الأول (النبي ص) الذي اخذ الإسلام من خالق كل شيء (عز وجل) بتوسط الوحي (جبريل الامين) و(قرآن كريم).

وليس أجمل من ذكرى، مفكر سار على هديه آخرون، واستدل بدربه السائرون إلى يوم الدين فذلك هو الوهج العقيدي والكلامي الذي كان ومازال وسوف يبقى، متألقاً في الآفاق... فالجميع يعلم ان الشيخ الكليني قد مهدّ (بالكافي) وهو في الحقبة الاولى (الغيبة الصغرى) حين كان رجال دولة طبرستان العلوية يقولون قولتهم بالسيف والكلمة كان رجال المدرسة الكوفية من الأثنا عشرية يجتهدون لمواجهة ما سيكون عليه الحال في

الحقبة الثانية (الغيبة الكبرى) التي حاول الصدوق فيها ان يكمل مشروع الكليني كما يكمل دور مدرسة قم، فيها دور مدرسة بغداد الحديثية في كتاب (من لا يحضره الفقيه).

فنحن إذا نتحدث عن شخصيات فكرية شمولية، لها شيوخ ولهم تلاميذ، حملوا لواء الكلمة المكتوبة والتشبث بها، استجابة لوصايا الائمة (ع) بعدّهم حلقات مترابطة، تعود إلى عصر الرسالة (الحلقة النبوية) وهي تترجم نداء الوحي الإلهي، إلى الناس كافة، وتوضح مراميه وتفرع اصوله، بفضل السنّة النبوية وما استودعه الشارع عند (العترة الطاهرة) خلفاً عن سلف لسلسلة متماسكة الحلقات معروفة الرواة وصولاً بها إلى (صاحب الزمان عجل الله فرجه). لهذا نقول أن الحقبة الاولى، غير الحقبة الثانية، مختلفتان في الجوانب الفلسفية والاجتماعية والحضارية، مع ذلك استدرك الصدوق على مافات الكليني وكلاهما سارا على الاثر، بالفكر الاثناعشري بين إيقاعين، محافظ ومجدد، ومادمنا نتحدث عن حقبة انتقالية في المسيرة الامامية الكلامية فبماذا سنخرج من سياحتنا في خارطة الفكر الأثنا عشري، بين عصر الكليني، وعصر الصدوق؟ سؤال سنحاول الاجابة عليه في هذا الفصل الذي يبحث في احداثيات الفكر الاثنا عشري بين عصري الكليني والصدوق. فعسانا نوفق.

الحقبة الأول: الشيخ الكليني، والنزعة المحافظة:

مع جلجلة السيوف وانطلاق الفكر الأمامي في دولة طبرستان العلوية كان لسيرورة الصراع وجهة أخرى في إقليم الكوفة الحضاري الكبير (العراقي) حيث عرف الكليني بأتجاهه السلفي (المحافظ)، أو كما سمّي بالاخباري، والاخبارية بالمعنى المخصص الذي أطلق على أتباع الأتجاه الحديثي المحافظ داخل الفكر الامامي الاثنا عشري الذي يعود إلى عصرهم (الأئمة الاثنا عشر) فهم تبع لهم في علومهم، عن الكتاب والسنّة،

وأخبار السلف.

واذا كان مفهوم السلف عام تفاوت فيه وحوله الرأي عند عموم المسلمين، فأنه عند الأمامية الاثنا عشرية محدد بالأئمة (ع) الناقلين عن النبي (ص) إلى يوم الدين، وأن هو انحصر زماناً ومكاناً — في القرون الثلاثة الاولى، من الهجرة النبوية الشريفة.

واذا ما اردنا تحديد هذه الحقبة الزمانية بالجغرافية (المكان) قلنا، أن مثلث (المدينة المنوّرة — الكوفة — قم) هي المراكز التي استقطبت النشاط الأمامي الحديثي، وصولاً به إلى (بغداد)، وسامراء، بعدّها تجليات لمدرسة الصادق عليه السلام (ت 148هـ/765م) التي بلغت مدياتها القرون والاماكن إلى يوم الناس هذا[1] والى ما شاء الله.

والاخباريون، جماعة اعتمدوا على موارد، حديثية موزعة على مئات الكتب، استخلصها الكليني في الكافي (وروضته)[2]، والصدوق (ت 381هـ/991م) في كتابه من لايحضره الفقيه، والشيخ ابو جعفر الطوسي (ت 460هـ/ 1076م) في كتابيه، التهذيب والاستبصار، التي استغنى فيهما عن التوثيق التفصيلي عن الرواة كافة، منوهاً بالمجروحين[3].

ان منهج المحدّثين والاخباريين، كما يقول الغريفي، يتمسك بالاخبار المحفوفة بتلك القرائن.. ولأجله صحح الكليني والصدوق... حجية الأخبار التي في كتابيهما (الكافي والفقيه) وان كان فيها الضعاف بلحاظ السنّة قائلاً عن الكليني «ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن الصادقين (ع)»[4].

ونقل الفيض الكاشاني عن الصدوق قوله في مقدمة الوافي «بل قصدت إلى ايراد ما افتي واحكم بصحته واعتقد به انه حجة فيما بيني و(بين) ربي» لذلك علق عليه الفيض قائلاً «فقد جرى صاحبا كتابي (الكافي والفقيه) على ما تعارف عليه المتقدمين، في اطلاق الصحيح، على ما يركن

اليه.. فحكما بصحة جميع ما أورداه في كتابيهما من الاحاديث، وان لم يكن كثير منه صحيحاً على مصطلح المتأخرين»[5].

ولخص لنا الاعلمي في موسوعته حقيقة الموقف المحافظ لمدرسة الائمة (ع) حتى عدّ اربعة آلاف رجل روى عن الامام جعفر الصادق (ع) كما وجده عند ابن عقدة في رجاله، وهناك من روى عن الامام علي (ع) والحسن والحسين.. صعوداً إلى الحجة (عجل) حتى تجمع ما سميّ بالاصول الأربعمائة من تلامذة نجباء ثقاة، كلها «بسند ينتهي إلى النبي (ص).. وهكذا صعداً إلى المهدي فالسفراء الأربعة، إلى ان وصل إلى ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، محيي طريقة أهل البيت (ع) على رأس المائة الثالثة (يقصد الرابعة) في مؤلفه الكافي، وقيل انه عرض على الحجة (عجل) فقال كافٍ لشيعتنا وأن من طريقته وضع الاحاديث المخرجة على ابواب على الترتيب بحسب الصحة والوضوح... ووضع في الاواخر ما كان مجملاً»[6] سماه (باب النوادر) واذا كنا قد قدمنا الحديث عن مجريات الأحداث وملابساتها في القرن الثالث الهجري (زمن الغيبة الصغرى) خارج الفكر الجعفري في الصفحات السابقة تحدثنا هنا عن النشاط الحديثي في (الزمن المشترك بين الشيخين، الكليني والصدوق) بعد أن لفت نظرنا ذلك الجهد الكثيف الذي توفر بفضل ما تيسر له من الرواة، واجتمع له من الكتب «فما أخرجه الكليني من الأحاديث في الكافي وماتبعه به الآخرون دليل على اثرائها، في الوقت الذي انبرى فيه جماعة من الامامية لنقد الحديث، قام به رجال مثل، ابي عبد الله محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن احمد بن داود القمي، واحمد بن محمد بن سعيد المعروف بأبن عقدة (وغيرهم) ممن نوهوا بالمذمومين من الرواة والممدوحين»[7] أو ممن اتجه إلى الأعتزال كما كان شأن رجال طبرستان واليمن.. والدولة المهدية في الشمال الأفريقي، لقد شهد العصر البويهي – مقابل سدّ باب الاجتهاد عند أهل المذاهب الأخرى –

نشاطاً ملحوظاً، بفضل فتح بعض فقهاء الامامية هذا الباب، مستغلين وفاة السفير الرابع، ودخول الاثنا عشرية عصر الغيبة الكبرى، بعد عام (329هـ/940م) وأن «وصل حدّ المبالغة في المراسيم الشيعية باختراع الجديد منها»[8]. لكن الواضح على خارطة الفكر الاثنا عشري ذي المنبت (المدني – الكوفي)، مدرستان: الأولى محافظة، والثانية مجددة للأصالة هما:

مدرسة قمّ الحديثية وامتداداتها في الكوفة وبغداد وصولاً بها إلى أيام الشيخ المفيد (ت 413هـ) ومحاولاته في فك التداخل مع الفكر المعتزلي. والثانية: مثلها لاحقاً في بغداد بعد نشاط (الصدوق) كل من الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وصولاً إلى الشيخ الطوسي (ت 460هـ) وكتبه الحديثية، المنوّه بها سابقاً، مما تقع في معظمها خارج المرحلة المبحوثة، الاّ على سبيل الاشارة. وتكاد الاولى، تكون جماّع الموقفين (المحافظ والمجدد) بعد ان احتوت نشاط كل من الكليني والصدوق.

اما ممهدات الغيبة الصغرى، الفكرية والسياسية، التي كانت وراء (منعطفات عقيدية) كبرى فلا مجال للافاضة فيها هنا الاّ بمقدار تكاملها مع ما ورد في الفصلين السابقين – نوجز بعضها:

أولاً - قيام ثورة الكوفة: في (249- 250هـ/863- 864م) والتي انتهت بهروب الثوار إلى مشارق الدولة الإسلامية وجنوبها.. كما حصل لآل الحسن بن علي (ع) وابناء الشهيد زيد بن علي بن الحسين (ع) المنطلقين اصلاً من عقيدة لاتعترف بالمهادنة مع سلطة الاستبداد، ولاتقرّ الا بامامة القائم بالسيف، نتج عنها مايأتي:

أ- قيام الدولة العلوية في طبرستان (من 250- 317هـ) التي تركت آثارها السياسية والعقيدية على مساحة واسعة من خارطة الامبراطورية الإسلامية[9] كان من أهمها:

أ/1- قيام الدولة الزيدية في اليمن بين عامي (280هـ/896م .

287هـ/900م).

أ/2- قيام الدولة الفاطمية في تونس (المهدية) عام (298هـ/910م) وفي الشمال الافريقي وصولاً إلى (مصر)، وبلاد الشام.

ب- بفضل الانشطة العقيدية لرجال الدولة العلوية، ولاسيما الجهود الفكرية التي بذلها الحسن الناصر الكبير (ت 304هـ/915م) بدخول اكثر من مليون مواطن إلى دائرة الإسلام، كان من بينهم (اولاد بويه) الذين سيكون لهم دور مشهود في القرن الرابع الهجري حين مدّوا نفوذهم إلى بلاد خراسان، وصولاً إلى بغداد ليفتحوا بذلك عصراً جديداً امام الاثنا عشرية (امتد من 334- 447هـ/945- 1053 م) كانت انشطة الصدوق، تجري في ظلالها! أو مستفيدة منها بشكل من الأشكال، وهو يتنقل بين مدرسة قم وبغداد، وأن نال العقود الأخيرة من تلك الحقبة الوهن والضعف والأضطراب في بغداد، أضطر الشيخ الطوسي بسببها إلى تركها والأنتقال إلى النجف الأشرف مع مكتبته وطلبة العلم.

ثانياً ـ ان شدة المتغيرات التي رافقت الاحداث المذكورة ولاسيما مطلع القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد:

1- انعكست على العديد من سياسات الخلفاء العباسيين في اواخر الحقبة التركية في تشديدهم على الأئمة (ع) واتباعهم ولاسيما في بغداد وسامراء والكوفة، فكان ما كان من وقائع انتهت باستتار الامام الثاني عشر (عجل) في غيبته الصغرى.

2- صاحب ذلك اضطراب الأوضاع في البحرين والبصرة... بسبب تزايد حركات القرامطة (من الاسماعيلية) و(حركة الزنج) مما عصف بهيبة الدولة العباسية، ووضع المجتمع على كف عفريت بسبب عدم معرفة القادم من الأثار المدمرة لهذه الحركات على الرغم من الطابع الاجتماعي الذي يسودها، حتى افرزت لنا المرحلة مدرسة فكرية سرية في الربع الأول من

القرن الهجري الرابع في البصرة (اخوان الصفا)، عبر رسائل فلسفية بلغت (51) رسالة... وهي ذات الأجواء التي غادر بسببها الفارابي بغداد عام 329هـ/940م إلى حلب، حيث الدولة الحمدانية ليستكمل مشروعه الاصلاحي، هناك في كتابه (المدينة الفاضلة) إلى حين وفاته عام 339هـ/950م.

انها اواخر الحقبة التي فقد فيها العنصر التركي سطوته على الخلافة العباسية في بغداد، وتعقدت الظروف السياسية والاقتصادية والامنية، بعد ان شهد مدخل القرن الرابع الهجري (301- 309هـ/913- 921م) اطول محاكمة في تاريخ الدولة الإسلامية انتهت باعدام الحلاج بالطريقة المعروفة، التي حملت عنوان مأساة الحلاج[10]، لاسباب سياسية تحت ذرائع دينية.

وفلسفياً يمكن ملاحظة الانشطة المكثفة لاقامة مجتمع (فلسفي – روحي) ينأى بالناس فوق اخطاء السياسة وغلواء المتطرفين والمتعسفين من شتى الاسماء المعروفة. واذا كانت ممهدات الغيبة الصغرى، وتداعياتها في بيت الحكمة قد بسطتها يراع الكندي (ت 252هـ/866م)، وصولاً إلى ابي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت 320هـ/920م) والفارابي، لكن البحث الكلامي عند الأمامية (الجعفرية – الاثنا عشرية) حافظ على التزامه بخط الأئمة (ع) السلفي الا ما ندرا ويبقى الحدث الاكبر الذي قلب الحسابات جميعاً مع بداية الغيبة الكبرى هو انتهاء العصر التركي وبدء حقبة جديدة من السياسة جاءت لصالح المعارضين للدولة العباسية ولاسيما الفكر الاثنا عشري، الذي سبق ونافح الكليني عنه وبقية الرهط المحافظ من رجال هذه المدرسة، بخاصة في (قم المقدسة) لتقود سلسلة المتغيرات في ظل تمكن (آل بويه) من زمام الامور في المشرق، وبغداد كناتج تاريخي عرضي لما حققته دولة طبرستان العلوية التي بقى تأثيرها في بلاد الديلم –

والجيل، حتى منتصف القرن الرابع الهجري إلى جانب دورها في قيام الدولة الزيدية في اليمن والدولة الفاطمية في المهدية والشمال الافريقي.. وصولاً إلى القاهرة وقيام الجامع الازهر كما نوهنا بذلك في الصفحات السالفة.

جميع هذه المتغيرات في مشرق الدولة الإسلامية ومغربها وجنوبها، هي ثمرة لجهود المعارضين من الأمامية الذين غادروا العراق[11] باتجاه الشرق.. والتي توجت بعيد وفاة الكليني عام 329هـ/940م، بخمس سنوات ببدء العهد البويهي.

لقد وجد الخضري أن الشيعة الامامية الاثنا عشرية قد تنفسوا الصعداء مع المرحلة الجديدة، للمرة الاولى بعد سلسلة من الظروف القاسية التي عاشوها ولاسيما في العراق... والتي يعرفها الجميع – وقبيل بلوغ هذه المرحلة كان الكليني واحداً من ابرز الرجال الذين خدموا هذا الفكر من خلال علاقته بالسفراء الأربعة الذين لم يكونوا بعيدين عن روح التململ الاثنا عشري انتظاراً للظرف الجديد، على الصعد الكلامية والفلسفية[12].

لقد أتاح الجو السياسي في هذه المرحلة (بين عصري الكليني والصدوق) نوع من الحرية للاثنا عشرية تحدث عنها اكثر من مفكر[13] بعد ان لوحظ التشجيع البويهي للشعراء من الأثنا عشرية الذين وجدوا الفرصة مناسبة لاطلاق العنان لعواطفهم الدينية، بعد قرون من الكبت والاضطهاد والمطاردة والحجر على العقيدة[14]. ان جملة المتغيرات – بعد الغيبة الصغرى – قد تمخض عنها سلسلة من الحقائق العلمية – والكلامية من بينها:

1- ازدهار البحث العلمي، ووضوح الموقف الأمامي، بفضل «تمايز العلوم والفنون، وعدم التداخل بين مسائلها ووضوح المذاهب الإسلامية، بما كتب في اصول العقائد فيها»[15].

2- تخطي المجتمع البغدادي خطر الانفجار و(الحرب الطائفية) أو

الانهيار، من جراء (الوضع الجديد) على قاعدة من القناعة بتداولية الحكم (العباسي) بين الطائفتين، يقول الدكتور عبد الرزاق محي الدين «فليرض اهل السنة بتنفس الأمامية (الصعداء) مادام ذلك يبقي لهم مذاهبهم ومراكزهم في الفتيا والقضاء، وليقنع الأمامية الاثنا عشرية بهذا المكسب الناقص عن بلوغ دعوتهم، فأنه خير لهم، على كل حال من العصور السابقة»[16].

وان لم يدم مثل هذا (التوافق) سوى ربع قرن على الحقبة البويهية، ولاسيما في السنة 349هـ، مهدت – بعد قرن من الزمن – لبدء الدور السلجوقي التركي في بغداد[17] لسنا في معرض الافاضة عن حوادثه ومجرياته لكننا سنتأمل فلسفياً وكلامياً، ادوار كل من الكليني في الحقبة الاولى، والصدوق ومدرسة قم في الحقبة الثانية، لكي نخرج من دائرة العموم، إلى خصوص البحث، ولكي تكتمل احداثيات خارطة الفكر الاثنا عشري زماناً ومكاناً ومدارس وشخصيات وحوادث واحداث، وهو امر يدخل في غاية الباحث وطبيعة المناسبة التي نحتفي من خلالها بالشيخ الكليني ومنهجه الكلامي ومنظوره الفكري على سبيل التكامل.

ثالثاً ـ الدور الفكري للكليني في زمن السفراء الاربعة:

دأب السفراء الاربعة على التوالي، تنظيم علاقة العلماء الاعلام من الاثنا عشرية بالامام المستتر (عجل) لاسباب قاهرة حيث غلب منطق التمسك بالاثر، بعدّه منجاة من كل خلل ودليل استقامة في العقيدة، والوثوق بموارد الحقيقة الشرعية ان كان على الصعيد (الكلامي) أو (الفقهي = العملي) هكذا استقام الحال في بغداد وسامراء والكوفة منذ عام (260-329هـ/873- 940م)، وفي مثل هذه الاجواء نشأ الكليني واستقام عوده وتكاملت ثقافته، وتصوراته، وقناعاته ليخرج على الطالبين بـ:

أ- كلام يستظل بظل النص والحديث النبوي الشريف والخبر

المعصومي الموثوق.

ب- قضايا عملية تتصل بفروع الدين وتطبيقات الشريعة كما وردت عن السلسلة المعصومية.

ذلك هو الخط الذي تبناه الكليني، سمته النظر إلى النص المقدس، من خلال الأثر حيث عرف الاثنا عشرية بطريقة تفسير النص بالاثر[18] الوارد من مدرسة الأئمة (ع) في المدينة المنورة، منذ زمن السجاد(ع) والباقر(ع) والصادق(ع) والكاظم(ع) والرضا(ع)... الخ وامتداداتها في العراق - وصولاً إلى مدرسة قم الحديثية – موضوع المبحث الثاني، في بلاد المشرق وفارس[19] بفضل ظروف ايجابية صاحبت المتغيرات السياسية المذكورة، ان كانت في دولة طبرستان حيث جهود الحسن الناصر الاطروشي الكبير (ت 304هـ/916م)، أو جهود الكليني في بغداد، التي اثمرت حلولاً ايجابية تستجيب لمشيئة الاثنا عشرية، ورغبة البويهيين لاحقاً حيث ازدهر خلالها خط محافظ حرص اصحابه على التواصل مع روح العقيدة الإسلامية (غير الرسمية) ذات المنابع المستقلة عن سطوة السياسة والسلطة والحكم تعززت بعد انتهاء حقبة سفارة السفير الرابع عام 329هـ/940م بعدّه العام الاكثر اهمية في تاريخ الفكر الاثنا عشري اللاحق فما هي طبيعة المنهج الذي تبناه الكليني في هذه الحقبة؟

أعني في مؤلفاته ولاسيما كتاب الكافي، الذي عدّ واحداً من أهم موارد الاثنا عشرية، لثقتهم بصاحبه وصلته المباشرة بسفراء الامام الثاني عشر (عجل) كما يقول ابن طاوس[20]. ونوهنا قبل قليل بما وجده الشيخ الخضري[21] بعد وصول سلطة البويهيين إلى بغداد من اثر ايجابي على مجمل الاتجاه الفكري والعقيدي للاثنا عشرية حتى خارج الأقليم الثقافي الكبير للكوفة (لا بسبب شيعية البويهيين بل بفضل الجهود التي بذلها الحسن الناصر الكبير في دولة طبرستان من اثر) التي كان طابعها الظاهر

زيدي، مع آل الحسن الفارين إلى هناك، بعد فشل ثورة الكوفة عام 250هـ/864م خوفاً من بطش صاحب شرطة بغداد البساسيري، الذي شتت جموع الثوار عند واسط فلم يجدوا امامهم من ملاذ غير بلاد الجيل والديلم ليقيموا دولتهم هناك قبل سنة 250هـ/884م ومابعدها، والتي امتد أثرها إلى اليمن والشمال الافريقي، وصولاً إلى عهد الناصر الكبير في (301-304هـ/913- 916م) الذي حكم الدولة العلوية[22] هناك كما عرضنا له في الفصل الثاني بعد كل من الحسن بن زيد ومحمد بن زيد، وصولاً إلى الحسن بن القاسم (ت 316هـ/928م) الذي انتهت سيادة هذه الدولة بمقتله... وتراجع النشاط الشيعي في هذه الربوع.

ولعل الكليني، قد زامن احداث بغداد التي توجت عام (309هـ/921م) باعدام الحلاج لذرائع عقيدية لا تخلو من دوافع سياسية تتعلق باسماعيلية الحلاج أو لأسباب سياسية أخرى.

نقول هذا من غير ان نهمل البراءة التي اعلنها ابن الهمام في بغداد عام 312هـ/924م على لسان السفير الرابع الحسين بن روح مع تكفيره الصمغاني، قارنا الحاده بما اشيع عن الحلاج من عقائد تتقاطع مع العقيدة الامامية[23] – الاثناعشرية. عضّد ذلك الموقف (التحوطي) للاثنا عشرية، في مثل ظروف بغداد تحت ظل العقيدة الاشعرية، ماكتبه الشيخ المفيد (ت 413هـ) لاحقاً من رسالة في الرد على أصحاب الحلاج[24] وذلك في عام (393هـ/1003م) بما يلفت نظرنا عن سبب طرد القميين للحلاج قبل ما يقرب القرن حين زار المدينة وبتأثير ابن بابويه القمي الذي كان وثيق الصلة ببغداد وسامراء! اي مع الكليني وسفراء المهدي (عجل) «وقام بضرب الحلاج في قم ومنعه من الترويج لخزعبلاته، بعد ان قدم نفسه لأهل قم بأعتباره وكيل صاحب الزمان (عجل)» كذلك اخفق في استمالة كبير الأمامية الاثنا عشرية ابا سهل اسماعيل بن نوبخت[25] وجميع ذلك كان

يعرفه الشيخ الكليني وهو يؤرخ لحقبة الغيبة الصغرى:

1- «أن الخط المحافظ – السلفي – أتخذ مجراه الواضح ممثلاً بنشاط المحدثين والمشتغلين بالرواية، وكان على رأس هؤلاء الشيخ الكليني[26] الذي كان على صلة بسفراء الأمام المهدي (عجل) وهم (عثمان بن سعيد العمري، وولده ابي جعفر محمد، وابي القاسم الحسين بن الروح، وعلي بن محمد السمري (الخلاني) (ت 329هـ/940م) وكانت صلتهم به بمثابة تزكية له وتوثيق مع اخبار وصلت عن اتصاله بالمهدي»(27).

تلمذ لأبي علي احمد بن ادريس بن احمد الاشعري القمي[28] (ت 306هـ/ 918م) «وخير ما قدمه الكليني لخدمة الفكر السلفي، هو كتابه الكافي في الحديث الذي جرى فيه على طريقة السلف الصالحين، من ذكر جميع السند غالباً»[29].

2- أن كتاب الكافي في علوم الدين، يتناول جميع العقائد الأمامية ومذاهبها، ويعد احد الكتب الأربعة الكبرى الشيعية (الاثنا عشرية) وأولها ويشتمل على اكثر من (16) الف حديث.. وعليه شروح كثيرة[30] كما له تلخيص يحمل عنوان (روضة الكافي) بقلم الكليني نفسه.

3- سار على خط الشيخ الكليني، تلامذته من رجال مدرسة بغداد مثل:

أ- ابن عقدة (333هـ/994م) (احمد بن محمد بن سعيد، الكوفي المشهور بأبن عقدة الشيعي) الذي قيل عنه «انه من اصحاب الحديث»[31] ساهم في نقد الرواة.

ب- النعماني (ابن زينب) محمد ابن ابراهيم بن محمد بن جعفر النعماني[32] وهو احد تلامذة الكليني المشهورين[33]. صنف عام 342هـ/953م كتاب الغيبة، والفرائض والرد على الاسماعيلية وتفسير الامام جعفر الصادق (ع) وكتاب الدلائل[34].

ج- العماني (ابو علي الحسن بن علي بن ابي عقيل) وقيل (ابو محمد العماني والحذّاء) ويقال له أيضاً: ابن ابي معروف العماني، ترك كتباً في الفقه والكلام حتى وصفه البعض بأنه «أول من هذب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث عن الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى»[35] وان خالف العماني المنهج السلفي للكليني، لكنه كان واحداً من ظاهرة (التجديد) في تلك الحقبة – اكمل جهود جماعة من الامامية، مارسوا نقد الحديث لازالة كل شك من جهة (وسائط) الائمة (ع) ولتكون مادة موثوقة الاستعمال مثل ابي عبد الله محمد بن خالد البرقي ومحمد بن احمد بن داود القمي وغيرهم ممن تحدث عن المذمومين والممدوحين من الرواة[36] نوهنا ببعضهم سابقاً.

وطوّر الخط النقدي للحديث والرواة في هذه الحقبة ابو حنيفة الشيعة (محمد بن النعمان ابن منصور التميمي القاضي) الذي لم يطق البقاء في العراق لأضطراب الواقع السياسي، لذلك التحق بمعز الدولة الفاطمي[37] في مصر سنة 363هـ/974م وبقيّ هنالك إلى حين وفاته سنة 365هـ/976م. هكذا تشكلت الحقبة الممتدة من الغيبة الصغرى داخل العراق وخارجه، وصولاً إلى عصر الصدوق الذي يشكل لنا الركيزة الثانية في الفكر الاثنا عشري خلال المرحلة القادمة موضوع المبحث القادم.

أن الخط المحافظ الذي مثله الكليني[38] وتلامذته وجد بوادر (تحررية) للخروج على ثوابته، سنترك لغيرنا البحث فيه وتتبع مساره وصولاً إلى المشروع الأصولي الاثنا عشري اللاحق.

الحقبة الثانية - الشيخ الصدوق بين المحافظة والتجديد:

أن الشيخ الصدوق، نتاج مدرسة كلامية – فقهية لها حضورها الرائع في تاريخ الفكر الأثنا عشري، وقبل ان نتحدث عن دور الصدوق في هذا الميدان لابد أن نقف اولاً عند هذه المدرسة، لننتقل بعدها إلى الشخصية

المدروسة، بعدّها مكملة لجهود الشيخ الكليني في المثلث الجعفري (المدينة – الكوفة – قم) على الرغم من أختلاف ظروف الشخصين والمدرستين.

اولاً ـ مدرسة قم الحديثية:

1- ثبت في كتاب البلدان أن، قم «مدينة افتتحها ابو موسى الاشعري سنة 23هـ/643م، ومصرّها طلحة بن الاخوص الاشعري في ايام الحجاج سنة 83هـ/702م، وصف اهلها بأنهم شيعة أمامية، والذي نقل التشيع اليها من الكوفة عبد الله بن سعد الاشعري»[39].

2- لقد اعتمد جل الذين تابعوا الأثر الاثنا عشري الذي وضع الكليني اساسه القوي في الكافي على وفق المنطق (النقلي) – النص المقدس، والاعتماد على المأثور من الحديث النبوي الشريف واخبار الأئمة؛ ولم يجتمع الخط الأمامي إلى التفسير (بالرأي) الا في قرون لاحقة على زمن الغيبة.

ومثل ذلك المنهج وجدناه في عصر الأئمة[40] ماثلاً في تفسيرات:

أ- سعيد بن جبير التابعي (ت 64هـ/683م).

ب- اسماعيل بن عبد الرحمن الكوفي (ت 127هـ/744م).

ج- جابر بن يزيد الجعفي (ت 127هـ/744م)، وغيرهم. فما هي توجهات هذه المدرسة؟

1- عند العودة إلى اتجاهات مدرسة قم الحديثية، نجد التوجه المحافظ على تتبع أثر الأئمة، من قبل رجال هذه المدرسة، ولاسيما في حقبة الغيبة الصغرى وعصر الشيخ الكليني حتى عدّ ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار الأعرج (ت 290هـ/919م) هو المؤسس الحقيقي لفقه الأمامية في ايران عموماً.

2- وفي قم على وجه الخصوص، وكتابه بصائر الدرجات في علوم آل محمد «خير دليل على منهج مدرسة قم لأنه ينطوي على مجموعة للحديث

ربما سبق بها الكليني في الكافي[41].

3- عدتّ مدرسة قم بمثابة المركز السلفي العام في الفكر الاثنا عشري في هذه الفترة بعد ان وصلت بنشاط رجالها، إلى الذروة وهم يمثلون نقاء العقيدة المستمدة من نبعها الصافي الرقراق رافضين، الافكار المتأخرة كالغلو والغلاة حتى ذكر لنا النجاشي في رجاله جملة من طردهم القميون من قم لغلوهم[42].

الى جانب تنويهنا في الصفحات السابقة عن موقف القميين من الحلاج ودعاواه في سفارته للمهدي (ع)[43] وكان موقف المدرسة في مسألة نفي السهو على النبي (ص)[44] معروفاً من القائلين به.

4- وبعد تعداد كتب الرجال لعشرات من القميين نقف عند اشهرهم ممن شكل مورداً للصدوق:

أ- ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار الأعرج (السابق) الذي عدّ المؤسس الحقيقي – كما قلنا – واكثر من ذلك، فلقد زار العراق، ولقيّ السفراء، والشيخ الكليني وسواهما[45].

ب- شيخ الطائفة بقم؛ ابو الحسن علي بن الحسن بن بابويه القمي (ت 329هـ/940م) والد الصدوق، الذي عدّ اول من ابتكر طرح الاسانيد عن الاخبار، وجمع بين النظائر وأتى بالخبر مع قرينته، ولاسيما في رسالته إلى ابنه (الصدوق، ت 381هـ/991م).

«وجميع من تأخر عنه، يحمد طريقته بها، ويعوّل عليها في مسائل لايجد النص عليها، لثقته وامانته، وموضوعيته في الدين والعلم»[46].

كما اجتمع ابن بابويه في العراق مع السفير الثالث، ابي القاسم الحسين بن روح، وسأله مسائل ثم كاتبه، بعد ذلك على يد علي بن جعفر.. المتوفى سنة تناثر النجوم[47] (329هـ/940م).

ولتلك الصلة أهمية كبيرة، لمن يتتبع سلاسل الاتصال المعرفي بين

مدرسة قم الحديثية، ومدرستي بغداد والكوفة مع مركز الاشعاع العلمي المنطلق من (سامراء) بواسطة ثقاة عدول، حافظوا على العلاقة بين الامام الثاني عشر في غيبته الصغرى، ورجال الأمامية الاثنا عشرية حتى فاضت بأخبارهم كتب المؤرخين والرجاليين والمتكلمين[48].

ثانياً ـ الشيخ الصدوق (305- 381هـ/917- 991م) شيخ الطائفة[49] في خراسان، ورد بغداد سنة 355هـ/965م.

1- وكان له فضل التأثير في توجيه سياسة البويهين حين «صحب ركن الدولة بن بويه الذي استعان بتعاليمه في الأمامة على تدبير السياسة»[50] ولعله ذات الدور الذي سوف يمارسه العلامة الحلي، في البلاط الايلخاني بعد أربعة قرون مع خدابنده[51] ويقاربه دور الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، زمن طهماسب الصفوي بعد خمسة قرون[52].

2- وصفته الكتب الرجالية، بأنه كان بصيراً بالاخبار، ناقداً لها، عالماً بالرجال[53].

3- كان رئيساً للمحدثين، الذين زاد عددهم في زمن ابيه (المتوفى عام 329هـ/940م) – وفي مدينة قم بالذات – عن مائتي الف محدث، حتى استفاد من علمه «كل من لا يحضره الفقيه»[54].

4- امتدحه المحافظون اللاحقون، لالتزامه بالاثر، ولاسيما ابن طاووس[55] ومحمد امين الاسترابادي، الذي نقل عن مقدمة كتاب من لا يحضره الفقيه ما يلي «هو على غرار من لا يحضره الطبيب لمحمد بن زكريا الرازي وهو في الفقه والحلال والحرام والشرائع والاحكام» واردف قائلاً «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل واليها المرجع»[56].

فنحن نتكلم إذا عن الصدوق الذي انجز المرجع الثاني للاثنا عشرية السلفية (من لا يحضره الفقيه) لضرورات املتها عليه طبيعة المرحلة اللاحقة

لأنقضاء فترة الغيبة الصغرى، وفي أجواء سياسية أيجابية ولاسيما زمن الوزير البويهي ركن الدولة[57].

5- أن منهجية كتاب (من لا يحضره الفقيه للصدوق) الذي اكمل مشروع الكليني المحافظ دفعت بالسيد نعمة الله الجزائري (ت 1112هـ/1700م) إلى القول «ان الكليني والصدوق، صرحا بصحة ما اودعاه في كتابيهما من الاخبار (المعصومية).. وذلك ان الصحيح عند القدماء ما ثبتت صحته وافاد العلم»[58].

وان علّق على كتابه هذا قبل الجزائري الشيخ مفلح بن الحسن الصميري (ت 933هـ/1526م) بتأليف سماه: التنبيه على غرائب من لا يحضره الفقيه[59] ولاسيما فيما يتعلق بالاسهاء[60] على النبي (ص)، فلقد كان الصدوق حرياً على الغلاة ممن حاول رفع الأئمة (ع) فوق إنسانيتهم الكاملة[61] لذلك جعل النصوص التي تتحدث عن ذلك السهو «أسهاء من الله للنبي (ص)»[62] وأن صوّب له كل من الشيخ المفيد والشريف المرتضى[63] وصولاً إلى الشيخ الطوسي (ت 460هـ/1067) الذي اكتملت بكتابيه، التهذيب والأستبصار الكتب الأربعة للاثنا عشرية في الأخبار المعصومية.

أن سلفية الصدوق – التي هي حلقة في سلسلة – الفكر الاثنا عشري، كشفت عن نفسها في التمسك بالظاهر من النصوص مما لايستبعد معه بحث هذا المفكر لاشكالية الآيات التي تتحدث في ظاهرها عن (صغائر). نعم فالصدوق يقول بجواز الصغيرة على الانبياء، في ضوء تأويل ظاهر القرآن وبخاصة مايتعلق منها بعصمة آدم (ع) التي كانت (صغيرته) في الجنة، قبل النبوة على الأرض، قائلاً «وكان ذلك من آدم قبل النبوة، ولم يكن ذلك بذنب كبير يستحق به دخول النار، وانما كان من الصغائر الموهوبه التي تجوز على الانبياء قبل نزول الوحي عليهم، فلما اجتباه الله،

وجعله نبياً كان معصوماً، لابذنب صغيرة ولا كبيرة»[64].

وليس ذلك بجديد على الفكر الاثنا عشري المحافظ، فلقد تحدث قبل الصدوق، الكليني[65]، لكن الصدوق حاول في هذا المبحث الاعتماد على (أخبار الرضا) (ع) لصرف الكثير من الآيات عن ظاهرها الذي يدل على وقوع (معصية = صغيرة) إلى حيث التنزيه[66]. حين يمرّ من النبوة إلى الولاية. نقول، ان موقف الصدوق هذا وقبله اشارة الكليني حول النظر إلى ظاهر الآيات المخصوصة بهذا الموضوع لم يمرّ دون نقد من قبل الأتجاه الاجتهادي (العقلي) تحت دعاوى، أن الصدوق قد عوّل على (أخبار آحاد) أو (أخبار غير موثوقة)[67] بخلاف ما دأب عليه سلفية الاثنا عشرية من الوثوق بما ورد في كتاب (من لا يحضره الفقيه)[68] «فالصدوق من قدماء الأخبارية، علماً ومنهجاً كما كان الكليني من قبل»[69] مادام مصدره يعود إلى النبوة «وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى»[70] وقناتها المعصومية المارة عبر الأئمة (ع)، وبذلك أستقامت المسيرة المعصومية للفكر الاثنا عشري على هاتين الركيزتين، ممثلة بكتابيهما إلى جانب الكتب اللاحقة فهل هناك ثمة فضل للكليني، بعد أحد عشر قرناً، نقول، نعم واكثر من ذلك؟.

خلاصة القول:

تلك سياحة فكرية ذات ثوابت جغرافية وتاريخية وعقيدية، معروفة الزمان والأشخاص والادوار، وقعت لشخصيتين كبيرتين، في مسيرة الفكر الأثنا عشري، واقصد بهما الكليني والصدوق، في حقبة هي الأخطر بين جميع الحقب، لتعلقها بما قبل الغيبة وما بعدها! وما أنبنى على هذه الغيبة من تداعيات سياسية وكلامية وفلسفية، رافقت الفكر الاثنا عشري بخاصة، والفكر الإسلامي بعامة، والفكر الإنساني بوجه أعم، وما زالت وسوف تبقى إلى ما شاء الله. وأعني بها مسألة (الولاية) التي

ستصاحب الناس، إلى حين يأذن الله، بأمره ليعيد الحق إلى نصابه، ويملأ الأرض قسطاً وعدلا، بعد أن ملئت ظلماً وجورا.

هذا هو ملخص المشروع العقيدي، والفلسفي الذي ندب له السلف الاثنا عشري، الذي كان حلقة وصل بين الأئمة (ع) واتباعهم، وبين عصر الأئمة، والعصور اللاحقة! فهل هناك من أهمية في الادوار كتلك التي اطلع بها، رجال الاثنا عشرية؟ في الكوفة، وبغداد، وقم، وسواها من المراكز الاثنا عشرية، تكمل مسيرة الفكر الأمامي في دولة طبرستان العلوية، وزيدية اليمن، وفاطمية الشمال الافريقي، ومصر، وصولاً إلى الأنفتاح – السياسي – في بغداد في ظل ركن الدولة البويهي، أنه جهد مشترك تجمع عليه العقلية الأمامية لتختزل في الخط الاثنا عشري (المعتدل) وها نحن نستذكره بعد أحد عشر قرناً على وفاة الكليني وعلى حافاته وفاة ابن بابويه القمي، وولده الصدوق، فعسانا وفقنا في مشروعنا هذا، ومن الله التوفيق والسداد.

هوامش الفصل الثالث

1- علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ط2 مزيّدة دار مجدلاوي عمان 2008، ص 108.

2- علي حسين الجابري: دروس في الفكر الإسلامي، بغداد كتاب تحت الطبع 2008، ص 109.

3- الاعلمي: دائرة المعارف الإسلامية (ج/3) ط1، قم 1375 هـ، ص 66- 68.

4- محي الدين الغريفي: قواعد الحديث ط1، النجف 1388 هـ، ص 19 نقلاً عن الكافي للكليني (ج/7) ص 115.

5- ملا محسن الفيض الكاشاني: الوافي (ج/1) ص 11، كما أورده، الغريفي: مصدر سابق، ص 19.

6- الاعلمي: دائرة المعارف (ج/3) ص 67.

7- محي الدين، عبد الرزاق: ادب المرتضى، ص 34- 35.

8- علي حسين الجابري: الفكر السلفي (ط2) ص 238.

يراجع كذلك: البحراني: الكشكول (ج/1) ط2، النجف الأشرف 1961، ص 270.

وكذلك: كامل مصطفى الشيبي: الفكر الشيعي، ص 44.

9- علي حسين الجابري: الدولة العلوية في طبرستان، أم دولة عربية إسلامية مقبولة للنشر في مجلة مقابسات (ج/4) بغداد 2008، ص 8 ومابعدها.

10- علي حسين الجابري: مأساة الحلاج في منظور الباحثين البغداديين – دار نينوى للنشر – دمشق 2008، ص 13 وماتلاها.

11- عرضنا في الفصل الثاني، لجميع المصادر الاساسية مثل ابن هلال الصابي، المنتزع من كتاب التاجي: طبع دار الشؤون الثقافية – بغداد 1973، ص 68 ومابعدها.

و د. مهدي البستاني: الدولة العلوية في طبرستان (مخطوط) رسالة ماجستير – كلية الآداب، بغداد 1968، ص 28 ومابعدها.

12- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 236- 237.

13- الشيخ يوسف البحراني: الكشكول 270/1، وقبله: الشريف المرتضى

الامالي: بتحقيق محمد ابو الفضل، القاهرة 1954، ص 14 ومابعدها.

14- الخوانساري: روضات الجنات ط3، طبع حجر طهران (ب ت)، ص 534- 535.

15- عبد الرزاق محي الدين: ادب المرتضى، ص 19- 32.

16- محي الدين: ادب المرتضى، ص 117.

17- البغدادي: تاريخ بغداد 109/1، 111.

وابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ج/8) ص 149- 150.

وابن كثير: البداية والنهاية، 97/12.

والشيخ يوسف البحراني: الكشكول 272/1- 275.

وعلي الوردي: لمحات اجتماعية (ج/1) بغداد، ص 12.

18- البهبهاني: تعليق على منهاج المقال للاسترباذي، طبع قم، ب ت، ص 78، 98، 161، 230.

19- الخوانساري: روضات الجنات، مصدر سابق 33/1، 290/2.

20- ابن طاووس: كشف المحجة عن ثمرة المهجة، ص 48.

وكتابنا الفكر السلفي (ط2) ص 253.

21- الشيخ محمود الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ط1 القاهرة، ب ت، ص 329.

22- علي حسين الجابري: الدولة العلوية في طبرستان (مصدر سابق) ص 33.

23- علي حسين الجابري: مأساة الحلاج، ص 15.

24- مارتن مكدريوث: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ترجمة علي هاشم، نشر مجمع البحوث الإسلامية في مشهد، ط1، 1413 هـ، ص 65.

25- محمود قاسم: الحلاج والقرامطة وماسينيون، مجلة الاصالة، ع57، الجزائر 1978، ص 51.

26- كتابنا: الفكر السلفي ط2، ص 235 (هو ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني الرازي).

27- ابن طاووس: كشف المحجة، ص 153، 159.

كذلك: بروكلمن: تاريخ الادب العربي (ج/3) القاهرة ب ت، ص 339.

28- الاعلمي: دائرة المعارف ج/3، قم 1375 هـ، ص 138.

29- بحر العلوم: مقدمة علل الشرائع للصدوق، ص 30- 31.

30- الكليني: الكافي طبعة محمد الاخوندي، طهران 1377 هـ، ص 118 وماتلاها، والذي لخص بروضة الكافي، مطبعة النجف الأشرف 1385

هـ، ص87.

يراجع: بروكلمن: تاريخ الادب العربي 339/3- 340.

31- يراجع عنه: البغدادي: تاريخ بغداد (ج/5)، ص 291.

وكذلك: النجاشي: الرجال، ص 78.

والشيخ يوسف البحراني: الكشكول 195/1.

وعباس القمي: الكنى والالقاب (ج/3)، ص 346.

والاعلمي: دائرة المعارف (ج/3)، ص 239.

32- نسبة إلى مدينة النعمانية وسط العراق تقع على نهر دجلة (النجاشي: الرجال 297- 298).

وكذلك ابن الجوزي: المنتظم (ج/8) – حيدر اباد – الدكن ب ت، ص 81.

33- بروكلمن: تاريخ الادب العربي 343/3.

34- يراجع عنه: النجاشي: الرجال 297- 298.

واغابزرك الذريعة (ج/8) ص 237.

وعباس القمي: الكنى والالقاب (ج/3) ص 245.

35- النجاشي: الرجال، ص 38.

والشيخ الطوسي: الفهرست، ص 79.

وله: كتاب الرجال، ص 471.

وابن شهرا شوب: معالم العلماء – طبع النجف الأشرف، ص 37.

والحائري: منتهى المقال، ص 97.

والخوانساري: روضات الجنات (ط2) طهران 169/2.

والقمي: الكنى والالقاب 190/1، 194- 195.

36- محي الدين: ادب المرتضى، ص 34- 35.

37- بروكلمن: تاريخ الادب العربي، 341/3.

38- سجل الاسترابادي (محمد امين) في فوائده المدنية (ص 272) موقفه، مستعيراً من مقدمة كتاب الكافي للكليني نصاً قال فيه «فلم تقتصر في اهداء (ابداء) النصيحة إذا كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا ما رجونا، مشاركين لكل من اقتبس، منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره، إلى انقضاء الدين اذ الرب عز وجل واحد والرسول (ص) خاتم النبيّن واحد والشريعة واحدة وحلال محمد حلال وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

39- ياقوت الحموي: معجم البلدان – دار صادر – (ج/4) بيروت 1957، ص 397- 398.

40- علي حسين الجابري: الفكر السلفي ط2، ص 238- 239.

41- أيضاً: ص 240، لقد عدّ بروكلمن، كتاب بصائر الدرجات هذا توسيعاً لكتاب بصائر الدرجات لابي القاسم سعد بن عبد الله القمي (ت 300هـ/913م)

يراجع: تاريخ الادب العربي 377/3.

وكذلك: عمر كحالة: اعلام المؤلفين 308/9.

42- النجاشي: الرجال، ص 255- 260.

43- علي حسين الجابري: مأساة الحلاج، ص 13 وماتلاها.

44- الحائري: منتهى المقال، ص 12.

ويراجع: كامل الشيبي: الفكر الشيعي، ص 57- 58.

45- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 240.

46- الشيخ يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين: هامش ص 382.

47- النجاشي: الرجال، ص 198- 199.

اجع الشيخ الطوسي: الفهرست، ص 199 و482.

- يراجع حولهم: ابن النديم: الفهرست، ص 277.

والعلامة الحلي: الرجال، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، ط2 النجف الأشرف 1972، ص 137.

والشيخ يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص 381.

ومصطفى التفريشي: نقد الرجال طبع طهران 1318 هـ، ص 232- 233.

49- هو: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، لقب بالصدوق، لأنه «اعرف بصدق الأخبار واوثق بأمر ذلك البعض الذي لا يعرف (الآخرون) حاله»(ميرزا محمد الاخباري: كشف القناع عن حجية الاجتماع، تحقيق ميرزا رؤوف جمال الدين، ط1 النجف الأشرف ب ت، ص 70- 71.

وينظر: بحر العلوم: مقدمة علل الشرائع (للصدوق) ص 3.

50- بروكلمن: تاريخ الادب العربي (ج/3) ص 344.

51- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 312 وماتلاها.

52- ايضاً: ص 242، 413 وماتلاها.

53- عباس القمي: الكنى والالقاب 212/1.

54- بحر العلوم: مقدمة علل الشرائع، ص 3.

55- ابن طاووس: كشف المحجة عن ثمرة المهجة، ص 122- 123.
ويراجع: بحر العلوم: مقدمة علل الشرائع، ص 30- 31.

56- محمد امين الاسترابادي: الفوائد المدنية، ص 274- 275، كما استشهد بكتاب المحاسن للبرقي: (أيضاً، ص 23، 121، 141، 157، 158، 160، 162- 163).
وكذلك صدر الدين الشيرازي: في شرحه على اصول الكافي للكليني، باب البداء يراجع عبد الزهرة البندر، نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، رسالة ماجستير – من قسم الفلسفة آداب بغداد، عام 1974، ص 172- 173.
وكتابنا: الفكر السلفي، ص 294.

57- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 242.

58- السيد نعمة الله الجزائري: منبع الحياة، مطبعة النجاح ط1 بغداد ب ت، ص 58.

59- بحر العلوم: مقدمة علل الشرائع، ص 32.

60- الصدوق: ابو جعفر محمد؛ من لا يحضره الفقيه – طبع طهران حجر ب ت (ج/1) ص 6، 10، 39، 52، 172، 207، 209، 234.

61- الصدوق: ابو جعفر محمد ؛ علل الشرائع، ص 99 و101.
يراجع: النجاشي: الرجال، ص 140.
وابو علي الحائري: منتهى المقال، ص 12.
وكامل الشيبي: الفكر الشيعي، ص 53.

62- الصدوق: من لا يحضره الفقيه 234/1.
ويراجع الطبرسي: مجمع البيان، نشر ابراهيم الزين، دار الفكر والشمالي ط2 بيروت ب ت (ج/30) ص 88- 91.

63- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 247.

64- الصدوق: عيون أخبار الرضا، طبع حجر طهران 1318هـ، ص 109.

65- الكليني: روضة الكافي، مطبعة النجف الأشرف 1385هـ، ص 97- 98.

66- المجلسي: الاربعين، بأشراف عبد الرحيم محمد تقي التبريزي ط2 حجر طهران 1370 هـ، ص 133- 134.

67- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 248.

68- الصدوق: عيون أخبار الرضا، ص 108، 112، 113.

وكذلك: من لا يحضره الفقيه 234/1.

وله: علل الشرائع (المقدمة) لبحر العلوم، ص 32- 33.

ويراجع: الشيخ يوسف البحراني: الكشكول 327/1- 328.

69- علي حسين الجابري: الفكر السلفي، ص 249.

70- السورة النجم 53، الآية 3- 4.

الفصل الرابع

العقل والعقلانية عند الأمامية

المقدمة:

صدر عام 1973 كتاباً يعدّ من الأبحاث الأصولية الرائدة في التشريع الإسلامي يحمل عنوان (العقل عند الشيعة الأمامية) للدكتور رشدي محمد عرسان عليان، وكان في الأصل رسالة دكتوراه في أصول التشريع الإسلامي من جامعة الأزهر.

ومن خلال متابعة محتوياته، وقفنا على الجهد الممتاز الذي بذله المؤلف المحترم لأسباب منها:

1- شحة المصادر المتوفرة حول هذا الموضوع في المؤسسات المصرية التي شهدت ميلاد هذه الرسالة، بل حتى في الوسط البعيد عن كربلاء والنجف وبغداد.

2- كون الباحث المحترم (فلسطيني) الجنسية وهذا يعني أشياء كثيرة بالنسبة لهذا الكتاب على الأقل في إطار (الأقليم الحضاري الكبير لمدرسة الكوفة).

3- وكون المؤلف الفاضل قد اشتغل في سلك التعليم في إقليم الكوفة المعاصر.

وبسبب افتقار المكتبة لمثل هذه الأبحاث الموضوعية كانت قيمة الكتاب. وبالمناسبة، انتهز كاتب هذه السطور فرصة التعريف بهذا الكتاب والشدّ على يد المؤلف الدكتور عليان للجهد الكبير الذي بذله في اخراج هذا العمل الرائد في ميدان البحث الأصولي بما يشدّه بألف وشيجة

إلى فصول كتابنا هذا الذي يرسم خارطة الفكر الأثنا عشري، عبر منظور تاريخي.. حضاري يلخص لنا مجمل الموقف الجعفري من مفهوم العقل.. ودوره الحيوي، في بنية الفكر الأمامي لأهم مراكز ذلك الأقليم الكبيرة فماذا آراد المرحوم (عليان) أن يقول للقارئ، في نص (وثيقة) ذات مغزىً كبير لأبناء هذه الربوع؟.

أولاً ـ تعريف سريع بالكتاب

هو كما سجل المؤلف على غلافه: (بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية عند الأثنا عشرية، مقارناً بآراء المذاهب الإسلامية). تقديم الأستاذ محمد تقي الحكيم استاذ الأصول والفقه المقارن في كلية الفقه في النجف الاشرف، الطبعة الاولى – ساعدت جامعة بغداد على طبعه، طبع بمطبعة دار السلام بغداد **1973**. عدد الصفحات **(486)**. تاريخ تقييم الرسالة ومنح الدكتوراه في **1971/8/30**.

وهذا البحث ككل البحوث الرائدة لا يخلو من بعض الهنات، ويسرني أن أقدم إلى القارئ الكريم زبدة ما استقر في ذهني لدى مطالعتي هذا الكتاب غير مرة، تاركاً لذوي التخصص الأدلاء بدلوهم...

1- من حيث التسمية: لقد قال السيد الحكيم كلمته [1] في المقدمة، وأعقب على ذلك، قائلاً بأن ما في ثنايا الكتاب ينصب على علم الأصول عند الشيعة الأثنا عشرية لا العقل بالذات لكون العقل مبحثاً فلسفياً متشعباً، يفيض عن المدى المحدود الذي بلغه الكتاب. ولم يميز الأستاذ الفاضل بين الأمامية والأثنا عشرية مستعملاً كل مصطلح بمعنى الآخر دون أن ينتبه إلى أن الأولى تستغرق الأسماعيلية أيضاً بالرغم من تعرضه إلى ذلك في الصفحة **82**، **83**.

2- المصادر: في متابعتنا للمصادر التي أعتمد عليها الدكتور عليان

تتبين الأمور التالية:

بلغ مجموع المصادر المستعملة 159 كتاباً، منها 76 من كتب الأثنا عشرية تسعة منها فقط بأقلام القدماء حتى زمن العلامة الحلي ت 726هـ، و12 كتاباً من زمن العلامة حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، و11 كتاباً تعود للقرن الثالث عشر، و3 كتب لمؤلفين أخباريين، و41 كتاباً لمؤلفين معاصرين ومحدثين ممن عاشوا في القرن الرابع عشر الهجري، تعززها 83 كتاباً لمصنفين من غير الشيعة الأثنا عشرية[2].

وواضح أن جل المصادر التي أعتمدها المؤلف في مباحثه من نتاج مصنفين متأخرين مما قد يوحي أن المتقدمين من الشيعة الأثنا عشرية لم يعيروا الموضوع الأهتمام المطلوب[3]. ويلاحظ أن الباحث الفاضل أهمل ذكر بعض المصادر التي أقتبس منها نصوصه في أصل الرسالة وهوامشها، ومنها ما أخر الأشارة اليها[4]، وربما أعتمد على بعض المصادر بالواسطة[5]. ومما يلفت النظر أن المؤلف الفاضل لم يتحر الدقة في حصر النصوص التي أستشهد بها وبذلك أختلط كلامه بكلام المصنفين[6].

3- المنهج: يلاحظ القارئ وهو يتتبع الكتاب، أن الدكتور عليان في مدخل كتابه وخلال تتبعه لمصادر التشريع الإسلامي منذ الصدر الأول حتى عصور المذاهب، قد ساير ما جاء في تاريخ التشريع، وأصول الخضري، ومؤلفات عبد المتعال الصعيدي حول الاجتهاد، دون تعليل – ولو عابر – للظروف التي دفعت بالفقهاء شيئاً فشيئاً إلى التفريع والتدقيق.. وأثر المنطق والفلسفة[7].

4- وقع المؤلف دون أن يشعر في شرك المصطلحات والتعميمات التي وجدها في المراجع القديمة[8] كقولهم (المشهور بين الأصوليين) و(عليه الأكثر) و(عليه الأقل)[9] و(لا خلاف بين العقلاء والعلماء)[10].

ثانياً ـ مفهوم العقل بين الاجتهاد والسلفية

1- الاجتهاد: يلاحظ القارئ غموضاً تاماً في مسألة اجتهاد النبي (ص) أو عدم اجتهاده، وانتظاره للوحي، في الوقت الذي سمح فيه للصحابة بالاجتهاد[11]. علماً أن هذه المسألة من امهات الأصول والأسس التي يعتمد عليها جل التشريع الإسلامي، كما لم يضع ايدينا على نماذج كافية لما عدّ اجتهاداً للنبي (ص) واصحابه[12] وربما كان هذا الموقف منه امتداداً للغموض السابق. ولم تحظ مسألة خطأ وصواب المجتهد بالتحليل المناسب لينتقل الباحث فيما بعد إلى تبيان اثر ذلك الوضع على المجتمع والشريعة، خاصة أنه قرر في خاتمة المبحث «أقتصار أكثر مجتهدي المدينة على ايجاد الحلول لما ينزل بهم من بلاء، تخوفاً من الوقوع في الخطأ»[13]. كما يوحي القول «أن الأمر – يعني الاجتهاد – في عصر الصحابة لم يكن فرطاً لديهم، ولم يسيروا في استنباط الأحكام على غير هدى»[14]، فهل هناك اجتهاداً فيه افراط، وهناك استنباط بغير هدى!! هذا ما يتبادر إلى ذهن القارئ وهو يطالع هذه العبارات.

ولم يتعرض السيد المؤلف – في هذا الخضم – إلى مسألة اخرى، وهي: ماذا نسمي الحكم بمخالفة قضية قال المشرع فيها كلمته سابقاً، هل هو اجتهاد أم ماذا؟![15]. ومما يلفت النظر أن مصطلح الاجتهاد من أكثر المصطلحات التي تعرضت للتأويل والتصرف ولاسيما مفهوم الاجتهاد المطلق من لدن الفقهاء. فكم كان حرياً بالمؤلف أن يلتفت إلى هذه الحقيقة ليفرز لنا المعاني العديدة التي اخذت بتلابيب الاجتهاد حتى كادت تخرج به عن معناه[16] (وحدوده، واهدافه العملية).

وإذا انتقلنا إلى موقفه من آراء الأثنا عشرية في هذا المجال نلحظ عجزه عن الوصول إلى رأي واضح فيما يتصل (باجتهاد النبي والأمام أو عدمه)[17]. أما فيما يتصل برأي الأثنا عشرية في امتداد عصر النص عندهم إلى سنة

330هـ فأنه ليس (من جراء القول بنقص الشريعة عند وفاة النبي ص)[18] كما ذكره، بل لأن الأمام عند الأثنا عشرية لم يكن مجتهداً بل خازناً لعلم النبوة، بمعنى الحافظ للسنة التي وردته عن آبائه دون شك منه بالسند.. وقول الصادق (ع) «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله»[19]، ما هو الأ تأكيد لتعبد الائمة (ع) بالسنة التي آمن المسلمون على أنها بوحي من الله، لفظاً أو معنى دون رأي شخصي؛ بأعتباره (ص)«ما ينطق عن الهوى، أن هو الاّ وحي يوحى»[20]. فلا مجال – أذن – لتفسير هذا الحديث الواضح بأن للأمام مهمة – الإله – في رأيه، وربما أتخذ الدكتور عليان ذلك الرأي رداً على الرأي الذي طرحه أحد المؤلفين المعاصرين (العقلانيين)[21] وكأنه يقول بأن الشريعة عند بعض فقهاء المذاهب الأخرى ناقصة، سواء أعترفوا أم لا، ومن هنا أستكملوا هذا النقص بالاساليب الأصولية من رأي وقياس واجتهاد، وهذا وضع لم يقلق علماء الأمامية، الذين ظلوا على النص حتى سنة 329هـ. ومما يؤسف له حقاً أن المؤلف قد غفل عن التعريف المعدل للاجتهاد الذي عرضه المؤلف في كتابه المذكور، من أن الاجتهاد لا يعتمد على الظن – كما قال البعض – بل على الحكم اليقيني القطعي، ومن هنا – برأيه – ينجو من مؤاخذة الأخباريين للأصوليين على أستعماله[22].

2- العقل: وفي مبحث العقل عند الأمامية – وهو سمة الكتاب – نلحظ دراسة مقارنة جيدة مع المذاهب الأخرى[23]. ولكنها كادت تتداخل لكثرة ما تناثر في ثنايا البحث من عبارات متداخلة ناهيك عن ترادف (المعتزلة والشيعة الأثنا عشرية أو الأمامية)[24] دون ملاحظة للدقة في استعمال هذه الكلمة التي تدل الان على الأصوليين دلالتها على الأخباريين

الذين يقفون موقف المعاند للمعتزلة، فكان الاوفق أن يستعاض بذكر الأصوليين من الشيعة الأثنا عشرية عن الأطلاق[25]. ولو أن ذلك الترادف يعزز الرأي القائل أن أصوليي الشيعة المعاصرين هم معتزلة الامس! فهل اراد الدكتور عليان أن يهمس بذلك (خاصة وهو يؤكد أن قدماء الشيعة حتى القرن السادس الهجري لم يعتمدوا العقل كدليل من الأدلة الشرعية)[26].

وهل يمكن الربط بين موقف الأخباريين منه وموقف قدماء الأثنا عشرية أم لا؟ ليقال عنهم بحق أنهم بقايا سلفهم. كما صرح بذلك الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام و(هيرقليطس).

و أيضاً بالرغم من موقف المؤلف من العقل وتبعيته للشرع، والذي يكتنفه أحياناً بعض الغموض فيقول في خاتمة الباب «من الواضح عدم منافاة الأدلة الشرعية لقضايا العقول، لأنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي»(27). ومن أجل أن ينسجم القول والاستنتاج الذي وصل اليه الدكتور (عليان) يكون العكس هو الصحيح أي عدم منافاة قضايا العقول للادلة الشرعية. «ليكون الأصل هو الشرع والتابع هو العقل كما ثبت في ثنايا البحث والخاتمة»[28]. أما جزئيات التحليل لهذا الدليل وحجيته فكان من الممكن أن تتضمن دراسة أثر المنطق في ظهور هذا الميل عند الفقهاء[29]. المنطق الذي نلم به لا من كتب الفقه والأصول، بل من الكتب المنطقية الصرفة[30]، لكي تكون التعريفات بدورها منطقية أيضاً[31].

3- الأخبارية: وفي دراسة الدكتور عليان للأخبارية من الشيعة الأثنا عشرية، أقتصرت تلك الدراسة على مصادر لا تتعدى أصابع اليد الواحدة[32]. كما كانت جل احكامه عن هذه الجماعة من خلال كتب معارضيهم[33]. وربما كان سبب ذلك أتصال المؤلف في بدء العمل برسالته بأفكار الأصوليين.. دون الأخباريين ؛ فكان من الطبيعي أن يرشده ذلك إلى ما يمثل أتجاههم الأصولي. دون مؤلفات الأخباريين – الكثيرة – مما

أوحى – كما يقول علماء النفس – للسيد المؤلف بتبني الأتجاه الأصولي في بحثه، ولا ندري، ما رأى الأستاذ الباحث بهذه النتيجة التي أوقعته في غموض فوت عليه فرصة تقديم رؤيا ولو عابرة عن صلة المنهج الأخباري بالقدماء وبالتالي كشف الظروف التي أدت إلى ذات الميل عند محدثي أهل السنة[34]. خاصة وأن المؤلف يشير إلى سبق الأخباريين عن زمن الأسترباذي محمد أمين (ت1033هـ) بقوله «كاد الأتجاه الأخباري أن يندثر لولا أن قيض الله له المحدث الأسترباذي»[35]. وحبذا لو أرشدنا إلى المصادر التي أستند أليها بقوله هذا.

ومن أمثلة حكمه على الأخباريين من خلال مؤلفات الأصوليين قوله: «بنفي عمل الأخباريين بظواهر آيات الكتاب»[36] دون التنبه لموقف المحدث الأسترباذي الواضح من هذه المسألة في (فوائده المدنية) ومواقف غيره من اعلام الأخباريين.

جميع ذلك لم يحل بين المؤلف وبين الأشارة إلى مشروعية بعض المواقف الأخبارية[37]. انطلاقاً من شافعيته الواضحة فيما يبدو[38].

4- وأما ما يتصل بالكلام عن المصطلحات الأصولية والفقهية، فنقول: أن المؤلف الكريم فاته تعريف بعضها في أوائل استعمالاتها مثل الرأي[39] والأستحسان[40] والأجماع[41] بالرغم من حرية استخدام الهوامش، أو عرفها دون الأشارة إلى المصدر الذي اخذت منه، مثل (المصالح المرسلة) و(الذرائع) و(شرع من قبلنا)[42] واصالة البراءة، واصالة الأباحة، واصالة الصحة، وقاعدة القرعة، وقاعدة التخيير بين المتعارضين[43] و(العقل)[44]. أو تداخل التعريف مع سياق النص (كالاستصحاب العقلي)[45].

5- وأخيراً، لم يحل ملحق الخطأ والصواب دون ورود بعض الأخطاء المطبعية كسنة وفاة المحقق الحلي[46]، مثلاً وحبذا لو رتب قدماء الشيعة، (المرتضى فالمفيد فالبهائي فالطوسي)[47] بـ المفيد ثم المرتضى ثم الطوسي ثم

البهائي. وأن هذه من الأمور التي لا تحتاج إلى اشارة أو توجية لبساطتها.

خلاصة القول:

أن مسألة (العقل والعقلانية والتعقل) مفاهيم تتوالد مع بعضها بطريقة (منطقية - فلسفية) لمن يشتغل في ميدان (العلوم - والفلسفة - وعلم الكلام، ومنهج البحث العلمي) ولمبحث (العقل) خصوصية، إذا ما دخل الدائرة الأصولية، التي تمتاز بكثرة المفاهيم، وتعدد المصطلحات، ولاسيما (العقل) بحسب سياقات البحث والموضوع الذي يفحص فيه، أعتماداً على مرجعيات معرفية، تجنب الباحث ورطة (التداخل) في مفاهيمها، ولاسيما (العقل) الذي يشكل (الملاذ الاخير) لمن يفتش عن حلّ لمعضلة أصولية أو كلامية، لفرط حساسية البحث الفقهي، الذي يتجه إلى (الأبعاد العملية) التي سكت عنها (النص) أو لم يعط فيها حكماً محدداً، أو تركه مطلقاً من غير تخصيص، عندئذ يلجأ (رجل العلم - الفقيه) إلى أدواته المعرفية، لكي يخرج (بقرار - احتمالي - ظن) يقوم على جملة شروط ومعطيات جميعها (يعوّل عليها) ويوثق بها، مادامت تتحرك تحت مظلة (النص العام) ومقدماته على أساس استدلالي، أو أستنباطي أو قياسي - عملي - أما الأطلاق في الحكم لما يتعلق بالأصول الكبرى وقضايا الكلام في بعدها (الما ورائي) فذلك هو مكمن الحذر.. عند المحافظين من الأمامية الأثنا عشرية، كما أكد عليه رجال الأثنا عشرية.. إلى زمن الشيخ المفيد (ت 413هـ).

هوامش الفصل الرابع

- قراءة نقدية لكتاب العقل عند الشيعة الأمامية – للدكتور رشدي محمد عرسان عليان – باحث فلسطيني الأصل – عراقي السكن.

1- راجع المقدمة ص هـ - ع، بقلم السيد محمد تقي الحكيم.
2- راجع، ص 447- 469.
3- راجع، ص 57، 327، 334، 447- 469.
4- راجع، ص 35، 38، 39، 50، 61، 310، 391، 386.
5- راجع، ص 89 (54)، ص 92 (61)، ص 113 (1)، ص 190.
6- راجع، ص 34، 38، 39، 50، 61، 238، 239.
7- راجع، ص 34، 35، 38، 39، 50.
8- راجع، ص 172، 190، 225، 232، 236، 283، 289، 290، 299، 316 327، 343، 391، 415.
9- راجع، ص 398.
10- راجع، ص 439.
11- راجع، ص 20- 24، 32، 50.
12- راجع، ص 20- 32.
13- راجع، ص 33، 280، 287، 289.
14- راجع، ص 29، 287، 289، 293.
15- راجع، ص 24، 32، 298- 299.
16- راجع، ص 20- 36.
17- راجع، ص 31، 50، 52، 53، 55، 57، 59، 61.
18- راجع، ص 52.
19- راجع، ص 54.
20- راجع، النجم 3، 4، ص 22هـ لا كما ورد فيها النجم /1.
21- راجع، ص 35، 52.
22- راجع، ص 280- 289.
23- راجع، ص 117، 180، 378، 434.

24- راجع، ص 115، 141، 185، 357.
25- راجـــع، ص 47، 92، 94، 98، 108، 185، 187، 280، 330، 357، 434.
26- راجع، ص 92.
27- راجع، ص 42.
28- راجع، ص 43، 169، 193، 195، 219، 436.
29- راجع، ص 99.
30- راجع، ص 467.
31- راجع، ص 99- 100، 351هـ.
32- راجع، ص 69، 96، 447، 450.
33- راجع، ص 57، 95، 144.
34- راجع، ص 62، 91، 92، 109، 144، 215، 224.
35- راجع، ص 62هـ.
36- راجع، ص 208.
37- راجع، ص 39.
38- راجع، ص 39.
39- راجع، ص 32، 38.
40- راجع، ص 39.
41- راجع، ص 36.
42- راجع، ص 40، 170.
43- راجع، ص 57.
44- راجع، ص 63.
45- راجع، ص 42.
46- راجع، ص 91.
47- راجع، ص 47.

الفصل الخامس

الإسلام الحق وثقافة اللاعنف

-جدل الأصالة والمعاصرة-

المقدمة

يعود هذا الفصل إلى ثلاثة عوامل:

الاول: تبني اليونسكو عام 2006 خلال اللقاء المنعقد في الرباط على هامش (الموندیال العالمي للفلسفة) في لجنته الثالثة، لمسألة الحرب والسلام، من وجهة نظر الفلسفة والفلاسفة في عالمنا كافة (مسألة الصراع والحوار).

الثاني: محاضرة للدكتور حسن العبيدي، القاها في شهر اذار 2008 عن موقف الفلاسفة من قضايا الحرب والسلام وكنت رئيساً لجلستها، اضافة لملف الحرب المنشور في مجلة عالم الفكر.

الثالث: تبني بيت الحكمة لمشروع (ثقافة اللاعنف) في العراق المعاصر، كجزء من برنامجه العلمي – والمعرفي على الصعيدين الاجتماعي، والأكاديمي.

من هنا جاءت دواعي هذه الدراسة تحت عنوان؛ منطق اللاعنف في الثقافة العربية الإسلامية، اوجدل المماحكة والمدافعة. توزعت مسارات الدراسة على أربعة:

1- النص المقدس او قل (الدليل النقلي) ومنطق اللاعنف في الإسلام. وهو غير الواقع الذي دأب عليه المسلمون لاحقاً زودنا هذا المصدر بما يأتي في معرض عنايته بالإنسان وكرامته:

أ- نظرية الاستخلاف في الأرض وعمارتها واستثمارها عقلانياً.

ب- ضرورة التعارف بين الأمم والشعوب والتصاهر بالحسنى.

ج- الإنسان مجبول على الاجتماع، نقي السرير بالفطرة، فلابد من خطاب، التعاون وتبادل المنافع وحفظ المصالح، والتكافل.

د- ذم العدوان والبغي والظلم والاستبداد والتكبر والتجبر، وما يلحق من ضرر بالحرث والنسل.

2- ما وصلنا من ادبيات عن مفهوم الحرب عند المسلمين وغيرهم وفي مقدماته مشروعية الدفاع عن النفس.

3- خطأ ما روجه بعض المستشرقين، عن علاقة الإسلام بالكراهية والعنف والحرب والسيف والانتقام خلال أنتشاره شرقاً وغرباً.

4- درس عمراني من التراث / الثقافي غير الرسمي (دولة طبرستان العلوية خلال المدة 250- 316هـ / 864- 927م). وتطبيق ثقافة اللاعنف ومنطق السلام والتعاون والكلمة الطيبة رداً على استبداد الدول (المتعاقبة) على اضطهاد المخالفين لها ولاسيما (الأمامية). وصولاً إلى الدروس المستفادة من هذه الدراسة في ايامنا هذه في دائرة (الاجتماع البشري).

نعم، بنا حاجة إلى منطق المحبة والتآخي، والتآزر والتكافل، بعد ان عانى الناس من ظروف قاسية قاهرة شككت الأخ بأخيه، والزوج بزوجه، والجار بجاره. مع ان وصايا الرسول الاعظم، (جارك ثم جارك، ثم اخاك)! إلى جانب، الخطاب المقدس (للامر بالمعروف والنهي عن المنكر). هذا وغيره، سيكون موضوع هذا الفصل، فعسانا نوفق.

أولاً: منطق اللاعنف في الخطاب المقدس (النقل)

كانت ثقافة المماكظة والمدافعة؛ العربية، قبل الإسلام، مرتهنة بظروف الناس والاقليم، وقيم (الجاهلية) السلبية عقيدة وتعصباً قبلياً وغزواً

وثارات! والايجابية، كرماً وخلقاً قويماً وحنيفية، واستقامة، وشهامة ونخوة ؛ تكاد جميعها تلبس رداء (الوثنية والشرك والعصبية القبلية) وحين جاء الإسلام. بدستوره الذي هو مرتكز عقيدة المؤمن (القرآن الكريم) و(السنّة النبوية الشريفة) حتى بات مرجع الخطاب العربي، هذا المصدر الإلهي؛ مما لامجال للافاضة فيه او الاسهاب، لسعته وشموليته، لكن قاعدته بعد الاستخلاف، في الأرض؛ التعارف والتعاون، والتكافل والتراحم؛ قال سبحانه وتعالى:

«ياأيها الناس، ان خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم»[1].

ولما كانت (التقوى) هي معيار الإنسانية، وعنوان الايمان العقيدي «فخير الناس من نفع الناس» و«رحم الله امرأ عمل عملاً فأتقنة» و(المسلم من سلم الناس من لسانه ويده).

1- كما رفض الخطاب المقدس، العدوان والبغي، وتخطى العهود، والحدود والقواعد العقلانية، التي تعارف عليها الناس في تنظيم علاقاتهم الاجتماعية، حتى تلك السائدة قبل الإسلام، في إطار من (المحاكظة والحوار) و(المدافعة) ورد العدوان؛ فنظر الخطاب المقدس، إلى الدفاع، عن النفس والعرض والأرض والمال والحق؛ من باب (الدفاع المقدس) الذي من غيره يصعب الاطمئنان على أمن المجتمع الإسلامي. لذلك حث الله سبحانه وتعالى على الاعداد والاستعداد خوفاً من العدوان والمعتدين قائلاً «واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم»[2].

وهو امر اتفقت عليه الشرائع السماوية، والعقائد الوضعية، واحكام العقل الراجح لدى جميع البشر، والنص يتحدث عن دفاع، لا عدوان وبغي!

وحين يعدّ الباحث، الايات التي تحث على السلام والتسامح والصفح، والصبر على المكاره، لتطلب الامر منا كتاباً كاملاً وهو امر نتركه إلى

(ما يخبئه الغيب). مذكرين بقوله تعالى:

«يا أيها الذين آمنوا، ادخلوا في السلم كافة»[3].

وقوله: «وان جنحوا للسلم فأجنح لها وتوكل على الله»[4].

وقوله: «فأن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم، والقوا اليكم السلم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً»[5]. وحذرنا من مخاطبة الآخر بالسوء قائلاً سبحانه «ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام، لست مؤمناً»[6] لأن «الله يدعو إلى دار السلام»[7] بل، ان السلام، هو واحد من اسماء الله الحسنى «هو الله الذي لا اله الاّ هو الملك القدوس، السلام»[8].

وحذر الخطاب المقدس من الاستهتار والاستهانة بالآخرين فلا يحب «الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم»[9].

فبالكلمة الطيبة، الفّ الله بين القلوب قائلاً: «وألفّ بين قلوبهم لو انفقت ما في الأرض جميعاً، ما الفت بين قلوبهم، ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم»[10] وغير ذلك كثير. كما حذرّ سبحانه وتعالى من البغي والعدوان، والعداوة والبغضاء، والتظالم حتى عدّ مثل هذه الاعمال، من عمل الشيطان[11] (شرّ اجتماعي خطير). فالنداء يصدح «وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولاتعاونوا على الاثم والعدوان»(12).

فالاصل في الخطاب المقدس، الحوار والجدال، على هدى وعلم وبيان ووضوح، قال سبحانه وتعالى «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، ان ربك هو اعلم بمن ضلّ عن سبيله، وهو اعلم بالمهتدين»[13]. فهل هناك اوضح من هذه القاعدة التي تعترف (بمبدأ الاختلاف) حتى مع الاعداء. ناهيك عن تحذيراته من التعسف والاخذ بخناق الناس، أو التضييق عليهم بأرزاقهم، ونشاطهم الحيوي، أو سرقة جهودهم، وحقوقهم أو مصادرة حريتهم في القول والتعبد أو تأدية الشعائر.

كما أن الحياة الإنسانية، لا تستقيم الا بازدهار مكونات الحضارة

الثلاثة، العلوم – والحكمة – والعقيدة الصحيحة، التي لاتربو الاّ في ظل ظروف إنسانية – اجتماعية – سياسية، عادلة، يأمن فيها الناس على حياتهم واعراضهم، واموالهم، وحقوقهم او قل: (الموارد الغذائية، والامن الاجتماعي، والعدالة، والامن الاقتصادي) وفي الحقوق والواجبات.

2- واكثر من ذلك نقول: ان (اجتماعية الإسلام) قامت على اجتماعية الإنسان، كما ورد في الخطاب المقدس، وهو يحث الناس على التعاون واستثمار الخيرات وعمارة الأرض وحسن ادارة ثرواتها، بالمناصحة والمعاكظة، والحوار، وتبادل المنفعة والخبرة، وهي من الاسس العقلانية التي ارساها الإسلام في ادارة المجتمع، ولا اقول (طبقها الحكام او الدول الإسلامية) فيما بعد الصدر الاول.

ولكن هذا لايعني ان المجتمع الإسلامي، (مجتمع ملائكة) والا دخلنا (المدينة الفاضلة) وابتعدنا عن الواقع، فالخطر الخارجي يوجب الاستعداد له، ودفع ضرره عن الحرث والنسل، فمن غير هذا الاستعداد والاعداد، يصعب اقامة مجتمع يطمئن فيه الإنسان فلا عجب والحالة هذه حين نتصفح الادبيات الفلسفية[14] في عموم موضوعة (الاعداد والاستعداد) و(الصراع، والتصادم) الذي يهمنا منه ما كتب عن الحروب الإسلامية[15] وتبريراتها، والتي لانوافق عليها (عبد الرازق) في العنوان: لما ينطوي عليه من تمويه وضبابية، والاقرب للحقيقة الموضوعية عنوان (المسلمون وادارة الحرب) حتى اعترف الباحث، بأن كثير من تلك الحروب، كان يتقاطع مع وصايا الخطاب المقدس، مع ذلك نتفق مع (عبد الرازق) في القول: أن الدين الإسلامي، شكل تحدياً لأكبر امبراطوريتين (الساسانية والبيزنطية) ولاسيما في مناطق نفوذهما (بلاد الشام والعراق ومصر واليمن) حتى كان (العراق وبلاد الشام) ساحة تصادم مستمر بين هاتين الامبراطوريتين، قبل وصول المسلمين اليهما. وان كان صدام المسلمين مع الامبراطورية

الكسروية الساسانية غيره مع الرومية، لاختلافه مع الاولى، بالعقيدة والسياسة، واختلافه مع الثانية، بالسياسة فحسب دون الدين المسيحي، ومثل هذا النوع من الصراعات، محكومة بدوافعها، وظروفها السياسية، التي احتفظت بها كتب التاريخ والوقائع، المحكومة بقانون التحدي والاستجابة، إلى جانب (مشروعية او لا مشروعية) السلطة السياسية، ممثلة (للإسلام الرسمي) الذي وضع عبئاً فوق عبء على عاتق المسلمين ولاسيما من هم خارج السلطة السياسية.

3- والذي يهمنا ها هنا، الوقوف بأيجاز عند الرأي القائل، أن (دموية الإسلام) تظهر في سرعة انتشاره، في مشارق الأرض ومغاربها، بسبب شعارات العنف، والسيف والكراهية والحروب! والنهب وهو امر روج له البعض لاكثر من غرض سياسي خطير، وصل بأصحابه حداً قرنوا فيه بين (الإسلام وثقافة الإرهاب وصناعة الموت) متناسين، المآسي والالام التي نشأت بسبب الكرسي والسلطة حتى سمع صوت السيف في اكثر من واقعة ومدينة إسلامية وساحة طوال القرن الهجري الأول وما تلاه.

لانريد هنا ان ندخل في تفصيلات هذه الاشكالية - التاريخية والسياسية، فلها مناسبة غير هذه، لكن مسألة انتشار الإسلام ووصوله إلى الخافقين (المشرقين والمغربين) له تفسير آخر! غير لغة السيف والكراهية والعنف والدم، نوهنا بها منذ ثلاثة عقود ونيّف قائلين: «ان الإسلام لم ينتشر بمثل السرعة التي انتشر فيها بين أمم الشرق والغرب، لما يحمله من مبادئ ميتافيزيقية، بل لما ينطوي عليه من حلول اجتماعية لمشكلات الإنسان»[16].

وللخروج بهذه المسألة من اطارها النظري، إلى بعدها الواقعي نذكر بما أوردناه في الفصل الثاني عن تجربة (ثقافية) عربية إسلامية، لم ترهن نفسها في حدود الإسلام - السياسي الرسمي - الذي نوهنا به، بل في تجربة

استندت إلى (خطاب الإسلام) – النص المقدس – في مواجهة المشكلات، وبناء الإنسان، على الرغم من الحيف الذي لحق بها، معتمدة على حسن التعامل، وتبادل المنافع والخيرات، بعد ان اطلق (الخطاب المقدس) حرية التعامل مع الجميع، بلا عقد قائلاً: «وطعام الذين اوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم»[17]. ما دامت الوسيلة الحديث عن خيرات الله ونعمه التي اسبغها على الإنسان في هذه الأرض، «فأما بنعمة ربك فحدث»[18]. وانت تسعى في ارض الله الواسعة والخطاب في ذلك، لايقتصر على قريش[19] في رحلتي الصيف والشتاء. هذه وغيرها كانت سبباً في تسارع الامم، لدخول الإسلام الحق، بفضل الكلمة الطيبة، التي جعلها الله (صدقة) ونوراً وضياء، وحكمة بها يتجسد التعقل والمناصحة والتعاون وتبادل المنفعة وتعزيز روح الاخوة الاجتماعية والإنسانية قال سبحانه وتعالى «بسم الله الرحمن الرحيم....

ألم تر كيف ضرب الله مثلاً، كلمة طيبة، كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بأذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون»[20].

بخلاف ثقافة الكراهية، والكلمة الخبيثة، الداعية للبغي والعدوان والظلم التي وصفها الله سبحانه وتعالى في قوله:

«ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة، اجتثت من فوق الأرض، مالها من قرار»[21] صدق الله العلي العظيم.

4- ان ملاحظتنا المنوه عنها قبل قليل، والتي تعود إلى عام (1975) أتبعناها، بدراسة جديدة، عن منطق اللاعنف، في تجربة (غير رسمية) للإسلام السياسي، (خارج تاريخ الدولتين الاموية والعباسية)، واعني بها (الدولة –العربية - العلوية في طبرستان)[22] على الرغم من قساوة ظروف تأسيسها، لكنها كانت قريبة من روح الإسلام، الذي شهد به النص

المقدس، بالكلمة الطيبة والحكمة البالغة والدين النصيحة، في ظل ثقافة التآخي الإنساني، وتبادل المنافع والمكاسب، والتي قامت في بلاد (الجيل والديلم – طبرستان) فيما وراء النهر، وعلى سواحل بحر قزوين (الخضر) خلال الحقبة (250- 316هـ / 863- 927 م) التي سجلها لنا صاحب كتاب التاجي[23] مؤرخاً لجهود العلويين المهاجرين إلى الري، وبلاد خراسان، والجيل والديلم (طبرستان) لا ليقيموا دولتهم هناك عام 250هـ / 863 م، فحسب بل، ليحوّلوا ملايين الناس، من سكان تلك الاصقاع، إلى الإسلام، بعد ان كانوا وثنية وزرادشتية ومانوية وغير ذلك من العقائد، التي لم تصل اليها جيوش المسلمين، وهي تتجه شرقاً، فبقيت على عقائدها، مع عموم الشرق (اندنوسيا، ماليزيا، وغيرها) التي دخلت لاحقاً إلى الإسلام، بالكلمة الطيبة، وثقافة الاخوة، التي حملها المهاجرون، الهاربون من بطش السلطات الرسمية في العراق أو بلاد الشام أو سواهما[24] إلى تلك الديار.

واللافت للنظر، ظهور مفعول الكلمة الطيبة في القرن الثالث في بلاد الديلم، ان كان في زمن الحسن بن زيد (ت 272هـ، 885م، او محمد بن زيد ت 286هـ / 899 م، او الحسن الناصر الكبير ت 304هـ / 913 م) او من جاء بعدهم[25] إلى عام 316هـ / 928م بسبب طبيعة الظروف التي يتمتع بها (رسل الثقافة والفكر من العرب – المسلمين، في هذه الديار) جاء مكملاً للدور الرسالي الاول! حتى عدوّا هؤلاء (الدعاة) مثل (الملائكة) في نزول كلمتهم الطيبة، رحمة على العالمين. بل لما تمخض من آثار سياسية وثقافية وفكرية، تعتمد منطق اللاعنف لاصلاح المجتمع الإنساني من بينها :-

أ- قيام الدولة الزيدية في اليمن عام 280هـ / 893م.

ب- قيام الدولة المهدية في الشمال الافريقي وعاصمتها المهدية عام

298هـ / 910م، ووصولها إلى مصر، وقيام القاهرة ورمزها الفكري الكبير (الجامع الازهر).

ج- دخول آل بوية، إلى الإسلام، ووصولهم إلى حكم بلاد فارس، والعراق[26] وبقية المراكز، التابعة للدولة العباسية طوال الحقبة (334-447هـ / 945- 1051م) إلى جانب حدوث الكثير من التطورات الفكرية، والحراك السياسي والاجتماعي الذي رافق هذه المتغيرات في عموم العالم الإسلامي[27].

ولما كانت مهمة هذه الدراسة محددة الهدف والغاية سأورد هنا، امثلة من (الكلمة الطيبة) في ثقافة اللاعنف، عند واحد من رجال هذه التجربة (العربية) المتحققة، خارج جغرافية (العرب) الرسمية (العالم العربي) واعني به الحسن بن علي الناصر للحق في ادارة دولته العلوية، مستذكرين بعض خطبه في ثقافة اللاعنف.

اولاً: من خطبة له القاها خلال فترة حكمه (حكم من 301- 304هـ / 912- 916م) القاها في مدينة آمل سنة 301هـ / 912م: جاء فيها:

«أيها الناس، اني دخلت بلاد الديلم وهم مشركون، يعبدون الشجر والحجر، ولايعرفون خالقاً ولايدينون ديناً، فلم أزل أدعوهم للإسلام، واتلطف في العطف، بهم، حتى دخلوا فيه ارتالاً، واقبلوا إلى (الله) اقبالاً، وظهر لهم الحق، وعرفوا التوحيد والعدل» جميع ذلك تحقق «بهدى الله، بي منهم، زهاء مائتي الف رجل وامرأة» (ثم أصبح هذا العدد مليون مسلم أي الف الف رجل وامرأة)«فهم الآن يتكلمون في التوحيد والعدل.. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون حدود (الله) الصلوات المكتوبات والفرائض المفروضات، وفيهم من لو وجد الف دينار ملقى على الطريق، لم ياخذ لنفسه (شيئاً)، وينصبه على رأس مزراقه، ينشره، ويعرّفه، ثم قاموا بنصرتي وناصبوا آبائهم واكابرهم للحرب في هواي، واتباع أمري في نصرة

الحق واهله، لايلوي أحد منهم (على الهرب) من عدوه، ولايعرف غير الاقدام، فلو لقيت منهم الف جريح، لم تر مجروحاً في قفاه او ظهره، وانما جراحاتهم في وجوههم واقدامهم، يرون الفرار من الزحف – إذا كانوا معي – كفراً، والقتل شهادة وغنماً.... وأنتم أيضاً معاشر الرعية، فليس عليكم دوني حجاب ولا على بابي بوّاب، ولا على رأسي خلق الزانية، ولا احد من اعوان الضله، كبيركم أخي، وشابكم ولدّي، لا آنس الا بأهل العلم منكم، ولا استريح الاّ إلى مفاوضتكم، فسلوني عن امر دينكم ومايفيدكم من العلم في تفسير القرآن، فأنا نحن تراجمته واولى الخلق به وهو الذي قرن بنا وقرنا به، فقال أبي رسول الله (ص)«أني مخلف فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[28].

ثانياً: وقال الحسن الناصر الاطروشي في خطبة اخرى؛ تنطوي على أدب اللاعنف «أيها الناس اتقوا الله، وكونوا قوّامين بالقسط، كما امركم الله، وآمروا بالمعروف وأنهوا عن المنكر، وجاهدوا رحمكم الله، في الله حق جهاده وعاودوا الاباء والابناء والاخوان في الله، فأن هذه الدار، دار قلعة ودار بلغة، ونحن (على) سفر، والدار (التي) خلقنا لها، امامنا؛ وكأننا قد بلغنا اليها، ووردناها، فتزوّدوا من العمل الصالح فأن طريق الجنة يحسن وبالاجتهاد يبلغ اليها، التي لا أعز نفسي، ولا آخذ عنها بالاماني، ولا اطمع ان انال الجنة بغير عمل، ولا اشك في ان من اساء وظلم، منا، ضوعف له العذاب، وانا ولد رجل (النبي ص) الذي دلّ على الهدى، واشار إلى ابواب الخير، وشرّع هذه الشرائع، وسنّ هذه السنن والاحكام. فنحن اولى الخلق باتّباعه، واقتفاء أثره واحتذاء مثاله، والاقتداء به»[29].

(انتهت نصوص ذلك الخطاب) والآن: نتساءل: ما حقيقة ادعاء المستشرقين، بدموية الإسلام وعلاقة ذلك بثقافة العنف[30]؟ نجيب: فتش عن الدوافع الأيديولوجية لهذا الرأي.

وإذا ما سألنا انفسنا - عن - منطق اللاعنف، في ثقافة الصدر الأول (استشهد في 9 نيسان 1980) وجدنا مصادره في ذلك: (الخطاب المقدس وسنة النبي (ص) والاخبار المعصومية)، وحكم العقل الناضج[31]، نورد منها ما يتصل (بالخطاب المقدس).

أي مرجعيته القرآنية:

أ- قوله تعالى: «كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الاّ الذين آوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لمّا اختلفوا فيه من الحق بأذنه والله يهدي من يشاء إلى سراط المستقيم»[32].

ب- ومسألة الاستخلاف في قوله تعالى:

«واذ قال ربك للملائكة، اني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال: اني اعلم ما لاتعلمون»[33].

ج- ومسؤولية الامانة: في قوله سبحانه وتعالى:

«إنا عرضنا الامانة على السماوات والأرض والجبال، فأبيّن ان يحملنها، واشفقن منها، وحملها الإنسان، انه كان ظلوماً جهولا»[34].

د- الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، في قوله سبحانه وتعالى:

«والمؤمنون والمؤمنات، بعضهم اولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[35].

ذلك هو سعي الإنسان[36] وحسن الاختيار[37] والمشاورة[38] والعدالة[39].

أقول: ان الإسلام (العسكري) بقيّ محصوراً في محاور الدروب المؤدية إلى (المدن الكبيرة) و(المراكز) التجارية شرقاً وغرباً وما عداها، بقيت بيئة لاهلها، من الوثنيين، وغيرهم، ولم تدخل عشرات الملايين إلى الإسلام،

الا بالكلمة الطيبة، والحكمة البالغة، وروح الاخوة الإنسانية التي تحث على التعاون والتوادد، والتكافل كيف لا والمؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص، او مثلهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى[40]. فلا فضل لعربي على اعجمي الاّ بالتقوى، ولا لابن البيضاء على ابن السوداء، الا بالحق! و«جارك ثم جارك، ثم اخاك» وغير ذلك كثير، يعضد مصادر المعرفة النقلية والعقلية، مما يرفض، كل تعصب واستعلاء وتفوق عرقي، او مذهبي، او طائفي، او ديني فـ«لكم دينكم ولي ديني»[41].

بهذه الكيفية وصل الإسلام إلى جزر نائية وسط المحيط الهادي، والهندي، ومناطق جبلية منيعة، وأصقاع مترامية وبفضل حملة لواء الكلمة الطيبة، والفارين من ظلم الجبت والطاغوت، ومن هاجر هرباً بدينه من بطش الظلمة والمستبدين، فكانوا خير ممثل لروح المسلمين الاوائل، ورعيل المجاهدين الافذاذ، الذين نظروا (للحروب الدفاعية) بعدها الجهاد الاصغر وتعاملوا مع الحياة وشروطها وعناصر حياة الاسرة على انه هو (الجهاد الاعظم)، في إطار من التوازن بين متطلبات الجسد والعقل والروح، والحياة الدنيا والاخرة على قاعدة «اعمل لدنياك كأنك تعيش ابداً، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

الاّ يحق لنا بالمثل الذي استحضرناه (الدولة العلوية في طبرستان) في الفصل الثاني والتي قامت على اكتاف رجال هاجروا مجبرين، من الكوفة وبغداد والبصرة وسامراء وغيرها إلى بلاد ما وراء النهر، مطاردين من السلطات العباسية ان نعدّه مثلاً لتجربة في الخطاب الإسلامي المعتدل، من اجل العدالة والمساواة، وبناء الحياة، والدفاع عن النفس، وتسخير النصح والارشاد، والثقافة والوعي، ومفهوم التكافل الاجتماعي، وحدود الحقوق والواجبات، في دولة تستنير بهدي الوحي، والكتاب المنير، وتنشر الإسلام،

بعد ثلاثة قرون من قيام الدولة الإسلامية بين ملايين البشر، متدرعين بصلة علوية – هاشمية – هي مسؤولية، في (كشف الحق) و(بيان الصواب) بين شتى الدروب والطرق والغايات وهذا ما ينطبق على إسلام جنوب شرق آسيا، وجزر أندنوسيا، وماليزيا... وسنغافورة، والهند، وسواها إلى جانب، مجاهل افريقيا، في القرون المتأخرة، وحتى يكاد الخطاب الإسلامي / الثقافي / الحقيقي[42] يغلب عليه منطق اللاعنف، والاقناع والحجة البالغة، وهو النهج الذي إذا ما استمر، لفتحت للإسلام قلوب الأمم والشعوب، قبل ابوابهم بفضل من يجادل بالتي هي احسن وأقوم، واعقل، فلا اكراه في الدين وغير ذلك من النصوص التي ترفض القسر وتحث على الحوار، والجدال والمعاكظة... بعيداً عن، البغي والعدوان والظلم والمناكدة.

وتلك حقيقة تكلم عنها ابن خلدون[43] ومن جاء بعده من العمرانيين وهو يضع قواعد العمران البشري، على اسس علمية وعقلية، وخطاب (متوازن) بعيداً عن انفعال الحكام، بضغوط السياسة، والمتاجرة بها.

خلاصة القول

إن ما لحق الإسلام اليوم من تهمة العنف والكراهية والموت والإرهاب لا يعدو أن يكون قياساً من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن المسلمين إلى الإسلام، لا بل من بعض المسلمين إلى كل المسلمين وعموم الإسلام! وهو قياس خاطئ لايجوز التعويل عليه في خطاب او حكم، فلسفي، أو اصولي، أو اجتماعي.

كما لا يعبر الإسلام السياسي (الرسمي) الاّ على (رموزه) واشخاصه، بالزمان والمكان والاسم والهوية... مما لا يجوز وصم الإسلام، وعموم المسلمين به ويسقط تهمة الإرهاب التي راجت في العقود الاخيرة، وتداولتها الالسن، والأعلام.

هوامش الفصل الخامس

1- القران الكريم ؛ الحجرات /13.
2- الانفال / 60.
3- البقرة / 208.
4- ايضاً.
5- النساء / 90.
6- النساء / 94.
7- يونس / 25.
8- الحشر / 23.
9- النساء / 148.
10- الانفال / 63، ويراجع عن تحذيرات الخطاب المقدس، في الانفال 8 / 67 و70، والبقرة / 178، آل عمران / 112.
11- المجادلة / 9، البقرة / 62، المائدة / 91، المطففين / 12، والتوبة/10 والاعراف / 55، والاسراء / 53، وفاطر / 6.
12- المائدة / 2.
13- النحل / 125.
14- نشرت مجلة (عالم الفكر) ملفاً كبيراً عن موضوعة الحرب فراجعه مجلد 36، ع2 اكتوبر – ديسمبر الكويت 2007 (ص7- 360 من القطع الكبير) تحدث فيه: الزواوي بقورة عن مسألة الحرب العادلة في الفلسفة المعاصرة ص31- 76. وعبد الرزاق الدوّاي: عن خطاب حرب الثقافات في الفكر الغربي ص111- 146. وتحدث جهاد ملحم عن العلم والحرب ص237- 270. وناصر الدين سعيدوني عن: مفهوم الحرب في عصر النهضة الاوربية ص147- 178. ويحيى فائز الحداد: الحروب وأثارها النفسية على الاطفال (ص271- 290).
15- محمود اسماعيل عبد الرازق: الحروب الإسلامية (ملف مجلة عالم الفكر) مج36، ع2 ص225- 256 عرض الباحث، إلى واقع الصراع الذي نجم عن جغرافية العقائد والدول والواقع السياسي السابق على الإسلام، واللاحق عليه، ونقده لاراء المستشرقين المجانبة للحقيقة (يراجع ص225-

235).

16- علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: دار مجدلاوي ط منقحة عمان 2007 ص25 الطبعة الاولى دار عويدات – بيروت 1977 ص19.

17- المائدة / 5.

18- الضحى / 11.

19- قريش / 1- 4.

20- ابراهيم / 24 – 25.

21- ابراهيم / 26.

22- واعني بها دراستنا الموسومة (دولة علوية في طبرستان، ام دولة عربية إسلامية، بغداد 2009 ص1- 29).

23- ابي اسحق الصابي: المنتزع من كتاب التاجي دراسة وتحقيق د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الاعلام بغداد 1977 ص26- 83.

24- تحدث الصابي طويلاً عن الجهود الثقافية التي بذلها العلويون من ابناء زيد بن علي والحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب، وبعض ابناء علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب.. (ع) بعد فشل انتفاضاتهم في الكوفة.

25- تحدث عنهم طويلاً: د. مهدي البستاني في رسالته الموسومة، الدولة العلوية في طبرستان: رسالة ماجستير من كلية الاداب – قسم التاريخ – جامعة بغداد 1968 ص60 وماتلاها، كانت موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

26- ايضاً: ص116.

27- الصابي: المنتزع ص26- 28، 32- 33 ، 49- 64. وكذلك البستاني: الدولة العلوية ص217- 266.

28- النص اوردناه في دراستنا: الدولة العلوية ص17- 18.

29- ايضاً: ص18.

30- ردّ الصدر الأول (محمد باقر) على دعاوى المستشرقين، بنصوص من الخطاب المقدس وهو يتحدث عن «التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية «الدار العالمية، بيروت 1989، من سورة البقرة (30، 213) وآل عمران / 104، 152، والنساء / 58، والاحزاب / 72، والتوبة / 71، والاعراف / 69، وفاطر / 39، والنجم / 39، والإنسان / 3، وغير ذلك كثير راجعه في ص107 وماتلاها.

31- محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة

القرآنية – ص107 ومابعدها.

32- البقرة / 213.

33- البقرة / 30، ومثل ذلك في الاعراف / 69، وفاطر / 39.

34- الاحزاب / 72.

35- التوبة / 71، وقريب من ذلك آل عمران / 104.

36- النجم / 39.

37- الإنسان / 3.

38- آل عمران / 159.

39- النساء / 58.

40- هذا وسواه من الاحاديث النبوية الشريفة حدّ التواتر.

41- الكافرون / 6، وقال سبحانه «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»(يونس / 99). وقريب من ذلك (يونس / 108).

42- «تحدث الصدر الأول (محمد باقر) في: التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية ص107 وماتلاها عن ثقافة اللاعنف في الخطاب المقدس.

43- علي حسين الجابري: المربع الخلدوني والعمران البشري، ابو ظبي 2006 ص182- 223.

الباب الثاني

دراسات في الكلام والمنهج والتاريخ والنقد المعرفي

الفصل السادس

هشام بن سالم – متكلم كوفي.

الفصل السابع

منهج الشيخ المفيد بين الأصالة والتجديد.

الفصل الثامن

السيد موسى الصدر وثقافته الكوفية دراسات في فلسفة التاريخ.

الفصل التاسع

محمد باقر الصدر، المنهج النقدي والمنظور المعرفي.

الفصل السادس

هشام بن سالم «متكلم كوفي»

المقدمة

يصعب الحديث عن مشروع كلامي اثنا عشري في (عصر الأئمة) — ع - لوجود من يمكن الرجوع اليه منهم في مسائل الكلام - بخلاف ما كان عليه الحال — عند الأسماعيلية والزيدية، والغلاة داخل (الفكر الشيعي) — الخاص — أو مثلما هو الحال مع المعتزلة، والخوارج، والقدرية، والمرجئة ممن أجتهد في الكلام، وتحدث عن موضوعات الصفات وقضايا (مرتكب الكبيرة) بمثل الحرية التي رأيناها عند عشرات من المفكرين المنتشرين في الكوفة والبصرة وواسط وبغداد وسامراء وبقية المراكز العلمية الإسلامية في هذه الربوع منذ وقت مبكر.

وطوال القرنين الأول والثاني، كان لرجال الكوفة علاقتهم بالمدينة المنوّرة وحضور (خجول) في مجالس الكلام أحتراماً (للأمام) المعصوم الذي، وصلت اليه نوبة المسؤولية العقيدية، عند أصحاب الأئمة من (الأثنا عشرية — الجعفرية) ممن أطلق عليهم (بالشيعة القطعية — الأمامية).

ومادام الأمر مرهوناً، بحضور هذه السلسلة كانت أدوار الرجال القريبين من الاسرة الحسينية بالذات تنطلق من (علم الأمام ومعرفته) مادام ذلك الأمام قريباً من هؤلاء الرجال، يجيب على اسئلتهم في الأصول والفروع، ويحل مشكلات العقيدة بما توفر له من (إرث) حديثي وصله عبر سلسلة الأئمة (ع). أما حين تبعد الشقة بين (مجالس الأثنا عشرية) وأئمتهم

وتثار قضايا كلامية تتعلق بصلب العقيدة الإسلامية، فيجتهد البعض منهم في أيضاح الفكرة، أو تبسيط المعقّد فيها ولاسيما ما يتعلق (بالأمامة) و(العصمة) و(افعال العباد) و(صفات الله سبحانه وتعالى) وقضايا (الوعد والوعيد) والحياة الثانية! ومسألة (الكلام) والولاية.. وبخاصة في الدائرة القريبة من (الأمام جعفر الصادق) (ع) وماتلاه... حتى بدأت اسماء مثل هشام بن الحكم وزرارة بن أعين، ومؤمن الطاق.. وهشام بن سالم.. وسواهم.. تمارس نشاطاً (كلامياً) خجولاً خشية من (لوم) الأئمة، لمن يخوض في مثل الموضوعات التي أصبحت مع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة تدور حول أفعال العباد والارادة وسواها، تأخذ طريقها إلى (حلقات الدرس والحوار) أن كان في البصرة أم الكوفة، لدى بقية المسلمين.

ولما كان (هشام بن سالم الجواليقي) واحد من المتكلمين الذين (شحت) مصادر دراستهم، أثرنا العودة اليه هنا لأستكمال (خارطة الفكر [illegible]ا عشري، في إقليم الكوفة (العراقي)، وأن سكت مع سواه من رجال هذه المدرسة عن الكلام امام (الصادق والكاظم والرضا) — عليهم السلام — وهكذا الحال إلى الأمام الثاني عشر (عجل) في غيبته الصغرى! بعد أن شكلت محاولات رجال هذه المدرسة الكلامية أطاراً لوجهة نظر في العقيدة، بات لها حضور، متدرج مع أبتعاد الناس عن (عصر الأئمة) — ع - فبماذا تخبرنا، كتب الرجال والتاريخ والأخبار عن هذا المتكلم، وماهي مشكلات التداخل بين ما دوّن عن هشام بن الحكم، وهشام بن سالم ولماذا، تحدث البعض عن مدرستين من الرجال لكل من (أبن الحكم) و(الجواليقي) وماسّر الخلاف القائم بينهما؟

هذا وغيره حاولنا عرضه في هذا الفصل المكثف عن واحد من اسلاف المتكلمين.. بين الأثنا عشرية نستكمل به (خارطة الفكر الأثنا عشري) ضمن إقليم الكوفة الحضاري، قبل أن تختلف بالمتكلمين السبل

والأتجاهات إلى حدّ التداخل بين المنظور المعتزلي، والمنظور الأثنا عشري ليقف مفكر مثل (الشيخ المفيد، ت 413هـ) فيصلاً بين الأتجاهات المعتزلية والأتجاهات الأثنا عشرية الأصيلة.

أولاً ـ حياته وسيرته:

هو (ابو محمد) وقيل (ابو الحكم) هشام الكوفي بن سالم (مولى بشر بن مروان) الذي كان من (سبي جرجان) سميّ بهشام بن سالم الجواليقي؛ مرة؛ والجعفي اخرى[1]؛.

لم تعرف سنة ولادته في الكوفة، لكن المعروف عنه؛ انه اسن من هشام بن الحكم المتوفي عام (179هـ/795م) رافق الصادق (ع) ت 148هـ/765م والكاظم (ع) ت 183 هـ/799 م. ونشأ مع المجموعة الكلامية الامامية في الكوفة، والتي لازمت، مدرسة الامام جعفر الصادق في المدينة المنورة، متناغمة مع القضايا الكلامية التي اثارتها آراء المدرسة المعتزلية، في البصرة والكوفة، وبغداد.. حتى انعكس اثرها على الواقع الفكري في المدينة ومدرسة الصادق (سلباً وايجاباً).

1- ظهرت علاقة هشام بن سالم الفكرية بالمدرسة الجعفرية في حادثة رواها (الكشي في رجاله) على لسان هشام بن سالم ورواة خبره، حين التقى رجلا من بني مخزوم، قال هشام ابن سالم «كلمت رجلا بالمدينة من بني مخزوم، قال لي: فمن الامام اليوم؟ قال: قلت: جعفر ابن محمد (الصادق). قال، فقال: والله لا اقولها له، قال ففمني ذلك غماً شديداً، خوفا ان يلومني ابو عبدالله او يبرأ مني».

(وحين وصل الكلام إلى الامام الصادق) قال لهشام بن سالم (افلا نظرت قوله، فنحن اهل لذلك) مما سرّ له هشام[2].

2- اما مؤلفاته فلم يذكر لنا ابن النديم من كتبه سوى (كتاب في

الاصول)[3] وعن آرائه الكلامية، فقد رد عليها هشام بن الحكم بكتاب عنوانه الرد «على مسائل كانت بينه وبين هشام بن سالم الجواليقي[4]».

ولعلو كعبه في القضايا الكلامية، ومجالس الحوار التي قامت في ظل الدولة العباسية (باستثناء حقبة حكم المهدي العباسي) عرف لهشام بن سالم الجعفي، فرقة تسمى (الجواليقية) متابعة لوجهة نظره الكلامية، في القضايا التي سنقف عندها في هذه الدراسة، وثقها لنا ابو الحسن الاشعري (ت 334هـ/ 947 م) ولا سيما قوله: (بأن الله سبحانه) على صورة الإنسان «ولكنه ليس لحما ولا دماً»[5] لهذا السبب نسب على سامي النشار، لهشام بن سالم (فكرة الإله الإنسان) على اساس الخبر القائل «ان الله خلق آدم على صورته»[6].

3- اما ابرز رجال المدرسة الكلامية، مع هشام بن سالم الجواليقي، من الكوفيين وغيرهم، فهم، هشام بن الحكم، ومؤمن الطاق (محمد بن النعمان بن جعفر الأحول) واسماعيل بن شعيب بن ميثم النجار ومحمد بن هشام وعبد الرحمن بن الحجاج، وزرارة بن اعين، واخيه حمران بن اعين، وجميل بن دراج، ومحمد بن حمران، ومحمدبن ابي عمير وسعيد بن غزوان.. ونحو من خمسة عشر مفكراً[7].

ويؤكد (أبو منصور البغدادي) على الجهود التي بذلها هشام بن سالم الجواليقي، في تواصل سلسلة الأئمة بعد وفاة الصادق (ع) سنة 148هـ / 765م، بسبب خيبة امل اتباع (الصادق) من (عبد الله بن جعفر الافطح) لاضطراب شخصيته، ولمعرفة الجواليقي باحقية (موسى الكاظم) بعد والده[8] وعلى الرغم من خروج اتباع اسماعيل بن جعفر الصادق، عن هذا الاجماع ايضا، حقق الجواليقي وحدة الصف خلف (الكاظم). ومهما تشعبت الموضوعات الكلامية، والمواقف الفكرية لرجال المدرسة الجعفرية الكلامية، في المدينة المنوّرة وفي غيرها وعلو كعب هشام بن سالم فيها،

فأن ثمة اسباب (سياسية) كانت وراء امتناع (مؤمن الطاق، وهشام بن سالم، وهشام بن الحكم، وغيرهم) في زمن الخليفة العباسي (المهدي) — عن الخوض في دقيق الكلام وجليله، هذا إلى جانب نهي (الصادق) و(الكاظم) عن الخوض في مباحث (الله وصفاته)، ورويَّ بين ما روي عن النبي (ص) حديثا جاء جوابا على مضمون قوله تعالى: (وان إلى ربك المنتهى[9]) قال صلى الله عليه وآله وسلم «اذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا»[10] فامسك رجال الكلام من الاثنا عشرية، حتى ماتوا[11]، وبصرف النظر عن سبب الامساك او مصدره (خوفا من عيون ديوان الزندقة للمهدي العباسي) أو لنهي الأئمة (ع) عن الكلام بناءً على الحديث النبوي المذكور آنفاً، توقف هشام بن الحكم عن الكلام حتى وفاته عام 179هـ / 795م، وهشام بن سالم الجواليقي(12) المتوفى بعد عام 183هـ/799م، ومن كان على مقربة منهما.

ثانياً ـ هشام بن سالم وعلم الكلام والموقف من الفرق الأخرى:

1- أورد الكشي في رجاله وهو يترجم لهشام بن سالم الجواليقي، خبراً نقله عنه محمد ابن أبي عمير على لسان الامام الكاظم (ع) قال فيه «قولوا لهشام (بن سالم) يكتب إليّ بما يرونه (تراه) القدرية، قال: فكتبت اليه، ما يأتي: سُئل القدرية، أعصى الله من عصى بشيء من الله، أو بشيء كان من الناس، أو بشيء لم يكن من الله، ولا من الناس؟ قال: فلما دفع الكتاب اليه قال: أدفعوه إلى الحسن، فدفعوه، فنظر فيه، ثم قال: ما صنع شيئاً، فقال أبو الحسن (الكاظم): ما ترك شيئاً» «وقال أبو أحمد، وأخبرني، أنه كان الرسول بهذا إلى الصادق عليه السلام»[13].

2- وتعززت هذه الصلة زمن الأمام (السابع) موسى بن جعفر فينقل لنا عن ابي يحيى خبراً عن هشام بن سالم، يقول فيه «كنا في المدينة عند وفاة

أبي عبد الله (الصادق) انا ومومن الطاق وابو جعفر «وكيف التقى (الجواليقي) بأبي الحسن (الكاظم) الذي أخذ يحذره من، المرجئة والقدرية والزيدية والمعتزلة والخوارج، إلى أن أخبره (بأنه الامام) بعد الصادق[14] فكأنه أودع سراً لم يعرفه أحد. كما عرف عن هشام بن سالم الجواليقي، اشتغاله في قضايا العصمة، والأمامة[15] وفي مسألة كلام الله (القرآن) حتى أخبرنا الاشعري بقول (الهشامية) ان (القرآن لا خالق ولا مخلوق)[16] وبذلك خرجوا من اشكالية (خلق القرآن، التي ستقع لاحقاً بين الوزير احمد بن داود، والفقيه المحافظ احمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م).

3- وعن النشاط الكلامي لجماعة هشام بن الحكم واسماعيل بن شعيب، وزرارة بن اعين،[17] ينقل لنا الكشي في رجاله، كيف طلب الامام ابي الحسن من اتباعه الامساك عن الكلام في القضايا (الإلهية)، بخبر منقول على لسان هشام بن سالم الجواليقي، يحذّر فيه الامام (الكاظم) من نوايا (المهدي العباسي) تجاه اتباع آل البيت (ع) قائلاً «أتاني عبد الرحمن بن الحجاج، وقال لي: يقول لك ابو الحسن (ع) أمسك عن الكلام هذه الأيام! وكان المهدي (العباسي) قد صُنّف له (جُمع) مقالات الناس وفيه مقالة الجواليقية، أصحاب هشام بن سالم، وقرأ ذلك الكتاب في السر» وزعم يونس بناءً على هذا التحذير ان هشام بن الحكم نفسه (أيضاً) أمسك عن الكلام حتى مات المهدي[18].

4- فن المناظرة والأختصاص الكلامي:

كان من بين المجادلين من الكوفيين، في مجلس الصادق (ع) «حمران بن أعين ومؤمن الطاق وهشام بن سالم... وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب»[19] عندما تقدم منهم (شامي) ومعه اسئلة ذات موضوعات كلامية عرضها على (جعفر بن محمد الصادق) فأحاله إلى (حمران لمناظرته في القران) والى (مؤمن الطاق لمناظرته في الكلام) والى (هشام بن

سالم لمناظرته في التوحيد) وليس ذلك بالغريب على الجعفي، وهو الذي وصفه الصادق لحذقه في الجدال والحوار وايراد الادلة (بأنه كالطير) «ما أن يقع حتى يطير»[20].

5- وتتجلى مكانة (الجواليقي) الكلامية بين أقرانه من رجال مدرسة (المدينة المنورة) الامامية في طلب الحاضرين لمجلس الامام الصادق، من الهشامين (أبن سالم وأبن الحكم) التناظر فيما أختلفوا فيه من قضايا كلامية لينظروا أيهما أقرب إلى الحقيقة، فوافق هشام الجعفي على ان يحتُكم إلى (محمد بن ابي عمير) ووافق هشام بن الحكم على (محمد بن هشام) فوافق الجميع على ذلك، فتكلما وساقا بينهما ما توفر لكل منهما من حجج وادلة وشواهد، لكن (عبد الرحمن بن الحجاج) أعترض على هشام بن الحكم قائلاً له بأنفعال «كفرت والله، بالله العظيم والحدثَ فيه ويحكَ، ما قدرْت، أن تشبّه بكلام ربك الاّ العود يضرب به؟»[21]. ويبدو أن خبر ذلك الحوار وصل إلى (الأمام أبي الحسن علي الرضا) فكتب قائلاً له: «أعلم رحمك الله، أن الله أجل وأعلى وأعظم من أن يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه وكفوا عما سوى ذلك»[21] تلك شهادة على أعتدال المنهج الذي أختاره هشام ابن سالم الجواليقي بين رجال (مدرسة الكوفة) ذات الاصول الحديثية (المدينة المنوّرة) لتسم (الجواليقية) بسماتها المعروفة[23].

6- وعن حرص هشام بن سالم على (تواصل) - الأمامة - عند الأمامية الأثنا عشرية، في مقابل أهتمام العباسيين، بالجانب السياسي الرسمي، عند وفاة الصادق (ع) زمن المنصور العباسي، ليضع حداً لحيرة الحائرين من (الجعفرية) مثل (المفضل بن عمرو، وأبا بصير وغيرهم) بعد تربص الخصوم في المدينة مستغلين أختلاف الأمامية في الأمامة إلى جانب الكيسانية، والزيدية، فكانت الأسماعيلية، والأفطحية،[24] في هذه

المناخات ينقل (هشام الجعفي) إلى الجميع خبر (أمامة الكاظم)، بعد والده، ثم انتقلت بعده إلى (الرضا) – الأمام الثامن – (من 183–203 هـ/799- 818 م). كما أخبرنا عبد الملك بن هشام الخياط بما وصله من رأي كلامي لهشام بن سالم يتصل (بالله سبحانة) وضعه تحت عنوان (المجسمة) لتداخله مع آراء هشام بن الحكم، فيخبرنا (الخياط) أن الجعفي «زعم أن الله عز وجل صورة (عقلية – نورانية) وأن آدم (ع) خُلق على مثال (صورة) الرب»[25] وهو رأي رفضه (الرضا) (ع)[26] ليذكرنا بقصة حدثت في المدينة المنورة، نهى فيها (الصادق) عن الكلام في (الله وصفاته)(27).

أن هذا النوع من المجالس، والمجادلات الكلامية كان يجري، في مجالس الكلام – الكوفية- والبصرية، والبغدادية، واخطره موضوع (التجسيم) الذي عدّ بسببه هشام بن الحكم، شيخا (للمجسمة والرافضة) بخلاف مناظراته القوية مع (العلاّف ت 837/227م) التي عادة ما تنتهي بصمته[28]، ومثل هذه المواقف نقلت عن الهشامين في حضرة (الرشيد العباسي) مع (آل برمك)[29] واخرى مع عمرو بن عبيد (ت 244هـ/ 859) حول النص على الأمامة[30].

7- لقد جادل هشام بن سالم الجعفي الجواليقي، مخالفيه من المعتزلة في ذروة نشاطهم الفكري المدعوم من السلطة العباسية، ومعه جمع من الكوفيين، في مجلس الخلفاء كما جادل في مجالس الائمة مثل الصادق، والكاظم والرضا،[31].

ويؤكد (النشار) أن رجال الكلام من الأثنا عشرية المعتدلين، أمثال (هشام بن سالم ومؤمن الطاق وزرارة بن أعين، وغيرهم)، وقفوا بوجه تيار الأعتزال، والجهمية، وأبن الراوندي، والراوندية في قضايا، التوحيد والصفات والكلام والأمامة، وتفوقوا فيها عليهم[32] وكانت مثل هذه

المجادلات، وراء تداخل آراء الهشامين مع آراء علي بن المنصور وغيرهم من رجال الكوفة[33] حتى حسبوا جميعاً على صف المجسمة، مع نهي الأئمة عن ذلك، وهي ذات التهمة التي دفعت بأبن تيمية (728هـ/ 1327م) إلى أنتقاد الهشامين لقولهم أن الله «جسم أزلي لا أول لوجوده، وأن هذا الجسم خالٍ من جميع الحوادث»[34].

أن هذا التداخل (هو مشكلة منهجية) جعلت (د.النشار) ينسب لهشام بن سالم ذات المعنى الذي قال به هشام بن الحكم، تحت عنوان الهشامية تارة والهشاميان أخرى[35] مع ذلك، لم يلتفت البعض، للخلافات بين الهشامين، التي دفعت (بأبن الحكم) إلى تأليف كتاب في الرد على آراء (الجواليقي)،[36].

ثالثاً ـ أبرز الآراء الكلامية لهشام بن سالم الجواليقي الجعفي

1- بعد ان عدّه (ابو منصور البغدادي)- مفرطاً في التجسيم والتشبيه[37].

2- نُقل عنه وعن مؤمن الطاق القول «بأن حركات العباد، وأفعالهم وسكناتهم، أجساماً»[38].

3- ويرى (الجواليقي) أن الوجود (جسم طبيعي)، وأن لاشيء في العالم الاّ الأجسام،[39] مع ذلك رفض هشام بن سالم الأجابة عن سؤال «ما هي صورة الله؟ هل هي جسم أم ليس جسماً، وأنه لا أجزاء له مؤتلفة»[40].

4- الإنسان كائن مخلوق على صورة الله سبحانه الذي هو حقيقته (صورة إنسان نوراني) بل هو «نور ساطع يتلألأ بياضاً» أعتماداً على قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض)[41].

5- وفي الأرادة ذهب هشام بن سالم الجواليقي إلى القول – مثل هشام بن الحكم أن «ارادته (سبحانه) حركة وهو معنى لا هيَ الله ولا هي غيره،

وأنها صفة الله ليست غيره، وأن الله إذا أراد شيئاً تحرك، فكان كما اراد الله»[42]، وبهذا توافقت آراء (الهشامين وأبي مالك الحضرمي، وعلي بن ميثم النجار)[43].

6- أما (الاستطاعة) عنده فهي جسمٌ وهي بعض المستطيع، وهذا يؤدي إلى القول «أن الإنسان يستطيع أن يفعل الاجسام، والاستطاعة قبل الفعل»[44] لذلك يتساءل النشار قائلاً (هل يريد هشام بن سالم أن يقرر حرية الإنسان؟) ثم يجيب عن ذلك قائلا «لا نستطيع أن نذهب إلى هذا المدى، وليس بين أيدينا نصوص كافية» وأن نسبَ اليه الخياط المعتزلي القول بالبداء، من قوله «وأن الله يبدو منه البداوات»[45].

7- للاسباب السابقة لاحظ الشهرستاني(548هـ/ 1156م) توافق آراء زرارة بن أعين الكوفي (ت150هـ/ 767م) مع آراء هشام بن سالم في حدوث (علم الله) وزادَ عليه في "حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته»[46].

8- وأيماناً منه بواقعية النص المقدس، أجاز هشام بن سالم المعصية على الأنبياء (من المخطئة) مع قوله (بعصمة الأئمة) لأنه فرّق بين كون النبي يوحى اليه فينبهه (الوحي) على وجه الخطأ – كما في نصوص كثيرة من القران – فيتوب، مثل توبة آدم (ع) بخلاف الأمام الذي لا يوحى اليه «فيجب عصمته» وحمايته من الانحراف[47] كما أختلف مع آراء هشام بن عمرو الفوطي (صاحب القدر) (ت 226هـ/841م)[48]، وسواه من المتكلمين[49].

لجميع ماتقدم يعجب البعض من اعتناق متأخري الامامية للاعتزال[50].

هشام بن سالم الجواليقي (مصطلحات مختارة)

1. مدرسة الصادق الكلامية: يقصد بها المدرسة – الكلامية الامامية التي قامت في المدينة المنوّرة - تحت رعاية الامام جعفر الصادق (ت 148هـ) بعد قيام الدولة العباسية، وكان معظم رجالها من الكوفة، حتى ضمت عشرات من المفكرين الذين جادلوا المعتزلة،

بعد ظهورهم في الكوفة وبغداد والمدينة المنوّرة.

2. الجواليقية: فرقة كلامية (أمامية – أثنا عشرية) نشأت في الكوفة، من أتباع المتكلم هشام بن سالم الجواليقي، ولا سيما في قضايا الصفات والتوحيد، نوه بها أبو الحسن الأشعري، في مقالات الإسلاميين، والشهرستاني في الملل والنحل.

3. فكرة الإله الإنسان: مفهوم عُرف به هشام بن سالم لقوله أن الله سبحانه وتعالى (على صورة إنسان) ولكنه ليس من لحم ودم، على أساس الخبر القائل «أن الله خلق آدم على صورته». وهو قول دفع بالدكتور علي سامي النشار إلى عدّ هشام الجواليقي من القائلين بهذه الفكرة «بأن الله وجود ازلي لا أول له.. وخال من جميع الحوادث».

4. الامساك عن الكلام: مصطلح يراد به التوقف عن الحديث في (كنه الله وذاته) بأمر من الامامين (جعفر الصادق) و(موسى الكاظم) لأسباب عقيدية، كانت وراء منع رجال المدرسة الجعفرية من الكلام في مثل هذه الموضوعات، لأسباب عقيدية وسياسية، خشية من ديوان الزندقة الذي أسسه (المهدي العباسي).

5. الإستطاعة: عند هشام بن سالم، جسم، وهي بعض المستطيع، ومعنى هذا أن الإنسان يستطيع (خارج المفهوم الجبري) أن يفعل الأجسام، والأستطاعة قبل الفعل، جعلت الموقف الكلامي لمدرسة الصادق، يتوسط قول المجبرة وقول المعتزلة. مثلما هو (القران) لا خالق ولا مخلوق، تحاشياً لقول المعتزلة بأنه مخلوق، وقول الحنابلة انه قديم.

هوامش الفصل السادس هشام بن سالم

1 . الكشي (أبو عمرو) محمد بن عمر: الرجال نشر شيخ علي المحلاتي الحائري. المطبعة الصفوية بمباي 317هـ. ص8.

2 . أيضاً ص 82- 83.

3 . ابن النديم: أبو الفرج محمد: الفهرست: مطبعة الاستقامة القاهرة، 348هـ، ص 332.

4 . شرف الدين عبد السني: مؤلفو الشيعة في صدر الإسلام (جـ1) بإشراف وتقديم أحمد الحسيني - مطبعة النعمان - النجف الأشرف، 583هـ، ص 81.

5 . أيضاً 34/1.

6 . النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ج/2) دار المعارف بمصر ط4 الإسكندرية 1969 ص 265 - 266.

7 . الكشي: الرجال 81.

8 . البغدادي: أبو منصور بن طاهر: الفرق بين الفرق - بيروت - 1973 ص 44.

9 . النجم 42/53.

15 . الشهرستاني: أبو الفتح محمد: الملل والنحل (ثلاثة أجزاء بمجلد واحد) بإشراف عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي - بيروت 1968 (جزء 1) ص 315.

11 . النوبختي: فرق الشيعة بإشراف إبراهيم الزين وتقديم هبة الدين الشهرستاني - دار الفكر - مطبعة حداد - بيروت - مطبعة النجف الأشرف 1959 ص 72، 77.

12 . الشهرستاني: الملك والنحل 87/1/.

13 . الكشي: الرجال. ص 73.

14 . أيضاً ص /8/.

15 . علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرين ط1 دار عويدات - بيروت - 1977 وط2 دار مجدلاوي - عمان 2008 ص 179 -

180، 183.

16 ـ شرف الدين: مؤلفوا الشيعة (جزء) ص 109، 114 ـ 115.

17 ـ الحكيم، حسن عيسى: الشيخ الطوسي ـ مطبعة الأندلس ـ النجف الأشرف. 1975 ص 86.

ينظر النشار، نشأة (ج2) ص 268 ـ 273.

18 ـ الكشي: الرجال ص 174.

19 ـ أيضاً ص 178.

20 ـ أيضاً ص 79.

21 ـ أيضاً ص /8/.

22 ـ أيضاً ص /8/.

23 ـ الأمين، محسن: أعيان الشيعة ط1 دمشق، بيروت، 1345 هـ/ 1935م، ص 406.

24 ـ الكشي: الرجال ص 83.

25 ـ أيضاً ص /83/.

26 ـ أيضاً ص /84/.

27 ـ فيلسوف كبير (يرجح محمد رضا المظفر): ابن سينا ونقد المثل الأفلاطونية ـ مجلة البذرة (صمت المجتمع) ع1 ـ إصدار جمعية منتدى النشر ـ النجف الأشرف 1379 هـ، ص 48.

28 ـ المسعودي: أبو الحسن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر (مج2) الجزء الرابع؛ دار الأندلس بيروت ب ت ـ ص 2.

29 ـ أيضاً (ج/3) ص 19.

30 ـ أيضاً (ج/4) ص 2.

31 ـ ابن النديم، الفهرست ص 258 ـ 264 و327 ـ 332.

32 ـ النشار: نشأة (ج/2) ص 214 ـ 200.

33 ـ المسعودي: مروج الذهب (ج/2) ص 422.

34 ـ النشار: نشأة (ج/2) ص 238.

35 ـ أيضاً 264/2.

36 ـ ابن النديم: الفهرست، ص 174- 175.

37 ـ البغدادي، الفرق بين الفرق ص 43.

38 ـ الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد طبعة القاهرة 1950و1954 (ج/1) ص 43، 45.

39 ـ النشار: نشأة (ج/2) ص 264.

40 ـ أيضاً 265/2.

41 ـ سورة النور 30/24.

42 ـ النشار: نشأة 267/2.

43 ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج/1 ص 24 و(ج/2) ص 515.

44 ـ النشار: نشأة 267/2.

45 ـ أيضاً 267/2.

46 ـ الشهرستاني: الملل والنحل 413/1.

47 ـ الكشي: الرجال: ص 185.

يراجع الحكيم حسن عيسى: الشيخ الطوسي ص 403.

48 ـ الشهرستاني: الملل والنحل 180- 184.

48 ـ الأمين، محسن: أعيان الشيعة (ط1) دمشق ـ بيروت ـ 1354هـ/1935م، ص 402.

50 ـ النشار: نشأة، 264/2.

الفصل السابع

منهج الشيخ المفيد بين الأصالة والتجديد

المقدمة

المنهج وسيلة المفكر في الوصول إلى اليقين في (العلم) و(العمل)، نستحضره هنا تذكيراً بمفكر واجه (جمود النقليين) بعقل متفتح واقصد به (الشيخ المفيد) – رحمه الله – الذي مثل (الوسط الذهبي) في الفكر الأمامي لعصره، وصاحب المنهج (التكاملي) الذي يضع (النص) حيث يجب أن لا يكون غيره وسيلة لليقين العقيدي في (الثوابت). أما (المتغيرات) الحيوية فوسيلتها العقل والنظر والجدل، فلكل مبحث عنده (منطق) ولكل غاية وسيلة من جنسها. ومن لا يعرف هذه الحقيقة ربما أتهم الشيخ بالازدواجية في العقل والنقل..

ووفاء لهذا المنهج الكلامي (التكاملي) – النقدي – المركب: جادل المعتزلة، والأشاعرة، وناقض الأحناف والمعاصرين من (الأثنا عشرية) والسابقين له، دليله في (المسائل العملية الحسية) العقل والبرهان، (كقضية كمال شهر رمضان أو نقصانه). أما سبيله للوثوق في أحكام (العقيدة) ومنابع أصولها الخمسة، فهو الأثر والنص والخبر، يتمسك به تمسك العارف لحدوده الإنسانية (العقلية)، المتفهم لمسؤوليته الأخلاقية والدينية فيتحرك ضمنها، ولا يغادر إلى العقل فيما نعرفه (بالنقل) فيجمح به (العقل) كما جمح بغيره (الى الظن والتخمين) كما يختبر فيه وهج النص ووعيه بفضل معرفته لطريق الأثر الآمن والصحيح، إذا لم نقل أنه جعل (النقل) وسيلة

لكبح جماح (العقل)، مثلما جعل العقل هاديه للنص السليم، وبهذا أحتفظ لنفسه بطريق حنيف، جنبه جمود النصيين وأنفتاح العقليين، تفوق فيه على نواقص كل سبيل منفرد، بعد أن تمكن من عناصر القوة فيهما واليقين. فكان هذا الشيخ (البغدادي) بحق ممثلاً للموقف الفكري المعتدل، الذي حرصت المدينة المنورة والكوفة وقم وبغداد على تبنيه سابقاً ولاحقاً. وهو أمر سنحاول عرضه بأيجاز في هذا الفصل الذي حمل عنوان منهج الشيخ المفيد بين الأصالة والتجديد عسى أن نوفق في عرضه. ومن الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد.

أولاً ـ مصادر الكلام الأثنا عشري قبل الشيخ المفيد

وجدنا في الفصول السابقة، كيف بقي الأثنا عشرية إلى القرن الرابع الهجري خارج دائرة الجدل الكلامي (المعتزلي) و(الأشعري) في قضايا (الأفعال والأرادة والحرية والحياة الآخرة والأصول ومباحث الصفات والذات) في الإلهيات، نصيون متمسكين بالاثر قدر الأمكان طوال عصر الائمة (ع) الذي أنتهى في (329هـ/940م) بعيدين عن اطلاق العنان للعقل. كان ذلك سمة المحافظين منهم في الكوفة والمدينة المنورة و(قم) حتى أجتمعت هذه الخصال في (مدرسة بغداد الكلامية).

واذا أستثنينا حكاية أبان بن تغلب الكوفي (ت 140هـ/757م) مع (الأمام جعفر الصادق – ع – ت 148هـ/765م) حول (دية أصابع المرأة)[1] ومحاولات (هشام بن الحكم الكوفي ت 179هـ/795م) الكلامية – العقلية – وذيولها اللاحقة هنا وهناك وكذلك هشام بن سالم (فصل6) بقي المنهج (الجعفري) في حدود المحافظة على الاثر طوال المدة المنتهية (عام 329هـ) حيث بانت بعد ذلك معالم الخطين (المحافظ) و(المجدد) في كل من (قم)[2] و(بغداد)[3] بشكل أو بآخر حرصت فيه الأولى على التواصل مع

الثانية والأستتارة بها مع بدء الغيبة الكبرى في حدود حقبة الكليني والشيخ الصدوق وما أنطوى عليه – الكافي ومن لايحضره الفقيه (فصل3) فكيف كان دور المراكز الفكرية؟.

1- قم والمنهج النقلي

وجدنا في الفصل الرابع لماذا حرص القميون – ومنذ زمن مبكر – على متابعة (الأثر) في الوصول إلى الحق واليقين كلاماً وعملاً، حتى مسوا بالغلو كل من حاول الخروج على هذا المنهج حين لم يترددوا في التعامل مع ظاهر هذا النص، بما يحدد القضايا الكلامية والعملية. ويعد أبو جعفر محمد بن الحسن من فروج الصفار الأعرج (ت 290هـ/902م) المؤسس الحقيقي لهذا المنهج الأمامي في قم وهو يكتب لنا (بصائر الدرجات في علوم آل محمد) سبق فيه (الشيخ الكليني في جمعه لأخبار الكافي) ومكافئ لكتاب بصائر الدرجات (لسعد بن عبد الله القمي)[4] (ت 300هـ/913م) والنوبختي في (فرق الشيعة).

تابعه أبو الحسن علي بن الحسين القمي (والد الصدوق) (ت 329هـ/940م) الذي قدم العراق، واتصل بسفراء (المهدي - ع -) واستوعب حدود المنهج (الحديثي)[5]، الذي بثه في مؤلفاته[6] المتنوعه ثم جاء الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي) (ت 381هـ/991م) ليتابع منهج والده (أبي الحسن علي)، فزار بغداد سنة (355هـ/965م) وسمع من شيوخها عرف بالمحافظة، ورفض (الغلو) أو الأنحراف العقيدي، وفسر النصوص بظاهرها، حتى أجاز (السهو على الأنبياء) وكتب في أبطال الغلو، وابطال الاختيار واثبات النص[7].

توزعت مؤلفات (الصدوق) بين (مصادر الحديث) مثل كتاب (من لا يحضره الفقيه) ومصادر للشريعة والكلام، ناهض فيها الظنون وحكم العقل والقياس كما تجلى في كتبه (الهداية وعلل الشرائع والخصال

والأعتقادات والأختصاص والامالي والتوحيد) وتجلت أصالته في قبول الأخبار والأحاديث، بأقل شروط الصحة، لكي يقطع الطريق على المشككين فيها أو الساعين إلى (الأجوبة العقلية) – الاجتهادية. وعلى هذا المنهج سار بقية علماء قم.

2- وفي بغداد ولاسيما في بعض سنوات الحكم البويهي (334-447هـ/945- 1055م) حرص المحافظون من الأثنا عشرية على التمسك بالأثر، وازعجهم تحرر البعض وتعويله على (الظن والأستحسان) وتناوله المباحث الكلامية، في سياق عقلي. حتى وجدنا في الكوفة وبغداد رجالاً حرصوا على (النص) وتحفظوا من أطلاق الحرية للعقل في الأحكام والقياس. مثل ابن عقدة[8] (ت 333هـ/944م) والنعماني[9] والسيد علي بن محمد الكوفي[10] (ت352هـ/963م) والزراري[11] (ت 398هـ/978م) وهلال بن محمد (ت 368هـ/978م) ومحمد بن أحمد بن داود[12] (ت 368هـ/978م) وكان الأخير، شيخ القميين في عصره، وأستاذ المفيد (أبن المعلم) ومثل ذلك يقال عن أبي القاسم بن قولويه[13] (القمي) الذي قرأ عليه المفيد مسائل الفقه. وأن قام بين (أبن داود وأبن قولويه) – استاذي المفيد – خلاف حول شهر رمضان[14] انعكس عليه فكان منحازاً للأول، ثم كتب لاحقاً (الرسالة العددية) التي أيد فيها الثاني، بعد خبرة الحياة العملية.

3- واجه المنهج (النصي) الذي تشبث بالأخبار والأحاديث – منهج آخر نشأ في (طبرستان، فصل2) لمن هاجر من الكوفة أو في ظل الظروف المستجدة والمناهج الكلامية المعتزلية والأشعرية السائدة في الساحة الفكرية العراقية حاول أصحابها التحرر من قيود النص، وشكك في معظم الأخبار، وناقش المشكلات العقيدية (الكلامية والفقهية) بحرية كشفت عن حاجة الأثنا عشرية إلى دعائم عقلية وجدلية، تحفظ للمبادئ قوتها، وللاصول مشروعيتها، أمام نقدات الآخرين ومجادلاتهم، وهو أمر

جوّده أصحاب (المنهج التحرري – العقلي) ليظهروا قدرتهم على التعبير العقلاني في المسائل الكلامية ولاسيما في بغداد حيث أخذت ملامح منهج عقلي جديد يستقطب الأهتمام، أجتمعت على أنضاجه مجموعة عوامل ومؤثرات كان من أبرز رجاله:

أ- أبو معروف العمّاني (الحسن بن عقيل)، الذي كتب في الفقه والكلام بمنهج عقلي حتى عدّ (أول المجتهدين) كما أنه أستعمل «النظر وفتق البحث عن الأصول والفروع مع بداية الغيبة الكبرى»[15] وهي طريقة مستجدة عند الأمامية لم يتعمق فيها الدكتور عليان (فصل4).

ب- القاضي القمّي (محمد بن النعمان بن منصور) (ت 363هـ/974م) المسمى (بأبي حنيفة الشيعة) وصف بأنه كان أول امره يتبع مذهب مالك، ثم التحق بالمذهب الجعفري، بعدها مال إلى الاسماعيلية وربما الزيدية حيث إستقر به المقام في مصر زمن معز الدين[16] أظهر تحرراً ملحوظاً في مرحلته (الجعفرية).

ج- ابن الجنيد الأسكافي (محمد بن أحمد، ت 381هـ/991م) كان يعمل بالقياس، ومن أبرز مؤلفاته، تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة[17] رد عليه الشيخ المفيد في كتابه مسألة في القياس[18] ولامه لتعويله على الاجتهاد بالرأي، بعيداً عن المنهج الحديثي الأصيل. هكذا شهد الفكر الأثنا عشري ولادة (منهج عقلي) بعد الغيبة الكبرى حاول المحافظون في (الكوفة وبغداد وقم) كبح جماحة، من خلال العناية بمصادرهم الحديثية حتى وصلت النوبة إلى الشيخ المفيد، فكان له فيه رأياً وموقفاً ومنهجاً سنعرض له في السطور اللاحقة أن شاء الله.

ثانياً ـ الشيخ المفيد ومنهجه الكلامي والعملي (الأصيل):

تفاعلت في بغداد، مجموعة عوامل فكرية وسياسية وعقيدية صاغت لنا

خارطة (الكلام الإسلامي) الذي نضج مبكراً ليمس أخيراً الأجوبة الأثنا عشرية التي لم تتغلق على نفسها ولم تبق في معزل عن هذه المتغيرات، ممثلاً بمحاولات العمّاني والتميمي وأبن الجنيد وغيرهم ممن سبقهم، أو لحق بهم من مفكري الإسلام، ولاسيما أن (عصر الشيخ المفيد) وبغداد بعامة، قد أعترفا بالتعدد في المواقف والقناعات والمذاهب والأتجاهات حتى أستكملت ملامح هذه المباحث الكلامية في زمن الشيخ المفيد معتزلية[19] كانت ام اشعرية[20]، إلى جانب المباحث (الصوفية)[21] والعلمية في مناخ لم يكن بعيداً عن روح (بيت الحكمة) البغدادي، التي ظللت مجالس بغداد منذ القرن الهجري الثاني، وصولاً إلى ايام المفيد بعد أن لامست وعي المفكر الأثنا عشري وهو يواجه مجادلات الآخرين الكلامية[22]، حتى بدت فيه ساحة الفكر مفتوحة، مع ما يتحمله هذا الأنفتاح من تداخل في المواقف الكلامية فكيف تعامل (الشيخ المفيد)[23] مع مشكلات عصره (الكلامية) والعملية؟ وأي المناهج سلك في مؤلفاته[24] الكثيرة؟ وردوده ومجادلاته الواسعة[25]، نطرح هذه التساؤلات من غير أن نهمل الحقائق البسيطة القائلة: أن هذا المفكر قد درس على يد شيوخ من المعتزلة والأشاعرة والأمامية، كما تلمذ له رجال مثل المرتضى والرضي والكراكجي والنجاشي والشيخ الطوسي[26] لم يقصّروا من جانبهم في اختيار الموقف الفكري الذي يريدون، ولاسيما حين يرون في شيخهم روافد فكرية متنوعة ومصادر معرفية في الكلام والأصول والفقه والحديث والجدل أجتمعت في إطار (منهج تكاملي) – نقدي – متوازن يمثل مركز أستقطاب عقيدي.

1 ـ ملامح منهج الشيخ المفيد:

وصف الشيخ المفيد بأنه عالم الشيعة ورئيس الكلام والفقه والجدل[27] قدمه ابن النديم في (صناعة الكلام) وفق المذهب الأثنا عشري ووصفه

(بدقة الفطنة) وبأنه (ماضي الخاطر)[28] واسع العلم متنوع المعارف. كان يناظر أهل كل عقيدة كما يقول البحراني، جليل القدر حتى كان عضد الدولة يزوره[29] (بل كان له على كل أمام منّة)[30] ولنا أن نؤشر أهم ملامح منهجه (العقلي والنقلي) – (التكاملي) كما وجدناه:

أ- وضوح العقيدة وبساطتها: أن واقعية المنظور العقيدي للشيخ المفيد تتجلى في وضوح الرؤية الكلامية المعتمدة على مصادرها الحديثية الموثوقة، واظهرها الأقرار (بالإنسانية الكاملة) التي ترفض الغلو أو تأليه الأفراد: وقال بصريح العبارة «الغلاة من المتظاهرين بالإسلام (هم) ؛ الذين نسبوا أمير المؤمنين والائمة (ع) من ذريته... إلى الالوهية والنبوة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه... الحد وخرجوا عن القصد وهم (في) ضلال كفار»[31]، هذا من جهة مصدره (الخبري) أما (الكتاب والسنة) فهي المنابع التي أستقى منها الائمة (ع) أصولهم وعقائدهم التي وصلت اليه وهكذا رسم حدود منهجه الكلامي الأولى.

ب- حدود العقل: رفض الشيخ المفيد أن يجعل (العقل) غاية في حد ذاته أو مصدراً أولاً في الكلام، كما هو شأن المعتزلة، بل عدّه واحداً من الطرق المميزة للحق بشهادة من النص المقدس وحديث الرسول الكريم (ص) وأقوال الائمة (ع). نعم، العقل وسيلة الشيخ المفيد في الفحص والتحليل والجدل وليس بديلاً عن المصادر الأساسية للأثنا عشرية، وهو سبيله (الى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار)[32] به نميز ونمتحن ونختار الحكم في المسألة ضمن سياقاتها الكلامية والعملية.

ج- التمسك بالأثر في الأصول: أحتفظ المنهج الأثنا عشري (التكاملي) بموقف خاص في مسألة الأصول الخمسة (التوحيد والعدل والنبوة والأمامة والمعاد) مستقلين عن أصول المعتزلة (العدل التوحيد والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لذلك وجدنا مدار

البحث الكلامي عند الشيخ المفيد، يدور حول العالم وصانعه وقدمه وأفعال العباد. وسيلته (النص)، صاعداً - عبر (الصدوق والقمي والكليني) إلى منابعه الأولى، مستعيناً بالعقل حيث يجب أن يكون عضداً للنص ووسيلة للحجاج، والكلام والعمل، جامعاً لثمرات (العقل والنقل)[33] التي عرفها الكوفيون والبغداديون والقميون في كتبهم ورسائلهم ومجالسهم.

وإدراكاً من الشيخ المفيد لحدود مسؤوليته (الكلامية) واستيعاباً منه لأصول عقيدته رفض أن يلحق (الكلام الأثنا عشري) بالمعتزلة[34]، وأعلن حقيقة منهجه قائلاً: «نقول في الشريعة ما يوجب اليقين فيها، والأحتياط للعبادات ونقول؛ على الحكم في الأشياء بما يقتضيه الأصل... كما أننا لا نرى القول بالظن في الأحكام»[35] معززاً كلامه بأدلة نقلية[36] تؤيد منهجه وتوضحه، فالشيخ المفيد يأخذ:

أولاً: بكل ما هو (غير منكر في العقل، وغير محظور في النقل)[37].

ثانياً: بما (لا ينافي حديث الرسول (ص) وظاهر الخبر)[38].

ثالثاً: بما يشهد عليه الكتاب والسنة (النص الصريح) وما ورد عن العترة الطاهرة (ع)[39] بسند صحيح ومأمون.

لذلك رفض الشيخ المفيد: كل ما هو محدث وليس من شرع الإسلام»[40] وتمسك بجوهر (النص العربي القرآني)[41] وقاعدته في القصاص (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى)[42] ولا أطلاق خارج هذه القاعدة، ولعل حكاية (الرواية والدراية) لخصت لنا حقيقة المنهج الكلامي للشيخ حتى، أستحق بفضلها لقب (الشيخ المفيد)[43] مثلما جاءت (اماليه)[44] لتسلط الضوء على ذلك المنهج في شقيه (النقلي والعقلي)، والذي من أمثلته:

1- طريق الصواب النقلي: نقل الشيخ المفيد في (المجلس الثالث من

اماليه ؛ المنعقد ببغداد، في 8 رمضان سنة 404هـ/1013م) قول يحيى بن عبد الله للأمام علي بن أبي طالب (ع) «جعلت فداك ؛ أنهم (الغلاة) يزعمون أنك تعلم الغيب، فقال: سبحان الله، ضع يدك على رأسي، فوالله ما بقيت شعرة فيه ولا في جسدي الا قامت، ثم قال: لا والله ما هي الاّ وراثة عن رسول الله (ص)»[45]. كما نقل في المجلس التاسع عن الأمام جعفر الصادق (ع) قوله: «أولنا دليل على آخرنا، وآخرنا مصدق لأولنا، والسنّة فينا سواء، وأن الله تعالى إذا حكم حكماً أجراه، الحمد لله رب العالمين»[46]. يؤكد صواب هذا الطريق النقلي قول النبي محمد (ص) «أقربكم مني في الموقف غداً أصدقكم حديثاً، وأداكم للأمانة، وأوفاكم بالعهد وأحسنكم خلقاً، وأقربكم للناس»[47] إلى جانب ما ورد في وصية الأمام علي (ع) لأبنه الحسن (ع) قائلاً له: «وأقتصد يا بني في عبادتك، وعليك فيها بالأمر الدائم، الذي تطيقه والزم الصمت تسلم، وقدّر لنفسك تنعم». وقول الصادق (ع) عن أبائه قال: «ما رأيت علياً (ع) قضي قضاء، الاّ وجدت له أصلاً في السنة»[48].

2- الأحتياط: (الأقتصاد في الأعتقاد) أو مبدأ التحوط في الشبهات؛ إلى جانب وصية الأمام علي (ع) لأبنه الحسن الانفة، يذكر الشيخ المفيد الكثير من النصوص التي تحث على التحوط من الشبة جاعلاً (المعرفة الحقة) واليقين عنوان التعبد الصحيح، والسلوك الحميد فيورد حديثاً عن النبي (ص) يقول فيه: «ثلاثة أخافهن على أمتي ؛ الضلالة بعد المعرفة، ومضلات الفتن، وشهوة الفرج والبطن»[49] وهي خشية عززتها نصيحة الأمام الصادق (ع) في خطابه للمسلمين قائلاً: «صونوا دينكم بالورع، ووقوه بالثقاة، والأستغناء بالله عز وجل عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان الدنيا»[50] معتمدةً في ذلك وصية الأمام علي (ع) لكميل بن زياد قائلاً له: «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»[51].

3- حدود الكلام وسبل الحقيقة: يتجلى المنهج الكلامي (للمفيد) في الأصول ذات المصادر التراثية (النقلية) المستقلة عن الجواب المعتزلي، بعد أن وقف الشيخ ليرد على من قرن منهجه بالاعتزال قائلاً: «لسنا نعرف للشيعة فقيهاً أو متكلماً.. أخذ الكلام من المعتزلة، أو تلفيقه الاجماع»[52] على طريقة المعتزلة. ثم يعزوا سبب التفاوت بين المنهجين (الأثنا عشري والمعتزلي) إلى قول الثاني بالقياس والظن العقلي، بخلاف الأول الذي قال فيه الشيخ المفيد: «أما نحن فنقول في الشريعة ما يوجب اليقين فيها والأحتياط في العبادات، نقول على الحكم في الأشياء بما يقتضيه الأصل كما أننا لا نرى القول بالظن في الأحكام»[53] ولأستكمال الفائدة نجمل عقيدة الشيخ المفيد الكلامية في الإلهيات (والأيمان) والأرادة لأتصالها بهذه المباحث.

3/أ- في الإلهيات (الأسماء والصفات): يقدم لنا المفيد اجابته النقلية على لسان علي بن موسى الرضا (ع) قائلاً: «أول عبادة الله معرفته، واصل معرفة الله عز وجل توحيده ونظام توحيده نفي التحديد عنه بشهادة العقول... أن كل محدود مخلوق (....). هو القديم في الأزل (....) وكل معروف، بنفسه مصنوع، وكل قائم من سواه مطول، بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول نعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خلق الله تعالى للخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته أياهم مفارقته لهم وابتداؤه لهم دليل على أن لا أبتداء له، لعجز كل مبتدأ عنهم عن الأبتداء ؛ مثله فأسماؤه تعالى تعبير، وأفعاله سبحانه تفهيم، قد جعل الله تعالى في حدّه، وقد تعداه من أشتمله، وقد أخطأ من أكتنهه، ومن قال كيف هو فقد شبهه ومن قال فيه (لماذا) فقد علله، ومن قال متى فقد وقته، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال إلى ما فقد نهاه، ومن قال حتى ما فقد غيّاه، ومن غيّاه فقد جزأه ومن جزأه فقد ألحد فيه، لا يتغير الله تعالى المباشرة، متجلٍ لا باستهلال رؤية باطن لا بمزايلة، مباين، لا بمسافة، قريب، لا بمداناة لطيف، لا بجسم، موجود لا

بعدم، فاعل الاّ باضطرار ؛ مقدّر لا بفكرة مدبر لا بحركة مريد، لا بعزيمة يشاء لا بهمة مدرك لا بحاسة ؛ سميع لا بآلة بصير (لا باداة) ولا تصحبه الأوقات، ولا تضمنه ولا تأخذه السنات، ولا يحده الصفات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والأبتداء أزله.. بخلقه (الأشياء) عرف أن الآخرين له (...) لا تغيبه منذ ولا تدنيه قدّ ولا تحجبه لعل، ولا تؤثقه حتى، ولا تشمله حين، ولا تقارنه مع.. لا تجري عليه الحركة والسكون»[54] وغيرها من المقولات المتعلقة بالجواهر والأعراض.

3/ب- الأيمان: يعرض لنا الشيخ المفيد المفهوم الأثنا عشري للأيمان على لسان النبي (ص) في قوله: «الأيمان قول مقوّل، وعمل معمول، وعرفان بالقول»[55]. وقول الأمام علي (ع): «لا يقل مع التقوى عمل، وكيف يقل ما يتقبل»[56]، وقوله (ع): «فبالأيمان يستدل على الصالحات وبالصالحات يعمر الفقه وبالفقه يرهب الموت، وبالموت تختم الدنيا، وبالدنيا تحوز القيامة وبالقيامة تزلف الجنة للمتقين... فالأيمان على أربع دعائم (يقوم): الصبر واليقين والعدل والجهاد...»[57]. ويستكمله بقول الصادق (ع) «لا يكمل ايمان عبد حتى يكون فيه أربع خصال، يحسن خلقه، ويسخي نفسه، ويمسك الفصل من قوله، ويخرج الفضل من ماله»[58].

3/ج- الأرادة: يحتفظ المفهوم الكلامي للارادة عند الشيخ المفيد بفهم يختلف عن الفهم المعتزلي وأن تقسم القول فيها على المعنى الخاص (بالإلهيات) والمعنى المتصل بالإنسان. بدت فيه متكاملة فينقل لنا الخوانساري نصوصاً سجلها تلميذ المفيد (الكراكجي) في كتابه (كنز الفوايد) فتحدث عن الأرادة قائلاً: «هي من صفات الباري تعالى... وهي من الله جل الله.. نفس الفعل لا تسبقه ولا تنفعل به ليميزها عن ارادة الخلق المقترنة بالضمير واشباهه ومما لا يجوز الاّ على ذوي الحاجة والنقص، وذلك أن العقول شاهد بأن القصد لا يكون الاّ بقلب... ولا تصح النية والضمير

والعزم الاّ على ذي خاطر، يضطر معها في الفعل الذي يغلب عليه، إلى الأرادة والنية فيه والعزم». وكيلا يتداخل المعنيان قال (ع): «ولما كان الله تعالى يجل عن الحاجات، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والالات، ولاتجوز عليه الدواعي والخطرات، بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى التصور والعزمات، وثبت أن وصفه بالارادة مخالف في معناه لوصف العباد، وأنما (هي) نفس فعله الأشياء وأطلاق الوصف بها عليه مأخوذ من جهة الأتباع دون القياس»[59]، وبذلك جاء الخبر عن الأئمة (ع).

ولايضاح معنى الأرادة الإنسانية يورد الشيخ المفيد نصاً مرفوعاً إلى أبي الحسن (ع) جاء جواباً عن سؤال لصفوان بن يحيى «أخبرني عن الأرادة أمن الله تعالى (أم) من الخلق؟ فقال: الأرادة من الخلق وما يبدا لهم جل أسمه لا يهم ولا يتفكر»[60]. وبهذا ميز المفهوم الأثنا عشري للأرادة عن المفهوم المعتزلي الوارد عند أبي القاسم الكعبي (ت 319هـ/931م) الذي رفض عدّها من صفات الله تعالى (مادام الله علاّم الغيوب، حيث يغني علم الله وقدرته عن الأرادة اذ لم يعد الله بحاجة اليها)[61].

ثالثاً ـ الأساس النقدي لمنهج الشيخ المفيد:

ليست بالباحث حاجة لمزيد من الأدلة على المحتوى النقدي لمنهج الشيخ المفيد، إذا ما وقف عند تثبيت ردود هذا المفكر ومساجلاته مع غيره من المفكرين داخل بنية الفكر الأثنا عشري بخاصة والفكر الإسلامي بعامة، عززها بتلمذته على شيوخ من المعتزلة والأشاعرة، التي وفرت له فرصة طيبة لفحص مناهج المتكلمين واختبارها، بطريقة عقلانية أهلته لنقد المناهج، والارتقاء إلى منهج كلامي (تكاملي – نقدي) متجاوزاً التقليد والمحاكاة وسنقف على أمثلة لمواقفه النقدية تلك بقدر ما تسمح به حدود البحث وظروفه:

أ- أن معرفة الشيخ المفيد بدقائق الأصول المعتزلية الخمسة[62] التي يتفق معها فقط في أثنين من أصوله هما (التوحيد والعدل) أهلته لاتخاذ موقفاً نقدياً من أصحابها حتى خص (أبا القاسم الكعبي) بنقد خاص لوسيلة المعرفة الكلامية المعتزلية، وأعني به ما أورده في كتابه (الفرر) من حدود العقل، ومباحث الاجتهاد، معترضاً على قول الكعبي في مسألة الاجتهاد، بأن رافض الاجتهاد قد أجتهد وأن الناقل عن الأمام قد أجتهد، كما (أن الآخذ بقول الأمام حكم لم ينص الله ولا رسوله عليه)[63] قائلاً للكعبي «اخبرنا عمن أثبت الأصول (الخمسة) عندك من جهة الاجتهاد، وأبطل النص فيها ولم يعتمد عليه؟ وزعم أن الاجتهاد هو طريق إلى العلم بها، لكون النظر أصلاً في ابطال مقالة أم لا سبيل إلى الرد عليه إلاّ من جهة التوقف؟ فأن قال: لا سبيل إلى كسر مذهبه إلاّ من جهة التوقف قيل له: فقد كان العقل أذن يجيز للناس وضع الشرائع كلها من جهة الاجتهاد، وهذا خلاف مذهبي... على أن صحة السمع لا يخلو من أن تكون معروفة من جهة النظر والخبر». ثم يتسائل الشيخ المفيد قائلاً: «هل العقل يمارس دوره هنا في عملية قبوله الخبر أم لا؟ ويعقب على قول الكعبي قائلاً: وأن للقائل أن يستدل على صحة مقاله بمثل استدلالك فيقول: وجدت كل من أبطل الاجتهاد في استخراج هذه الأحكام يضطره الأمر في ذلك إلى الاجتهاد، ولأنه أن استعمله مبتدئاً فيه، فضرورته فيه ظاهرة، وأن استعمل النص والاحتجاج بالإجماع، فأنا نصححها بفهم مضطر بالاجتهاد في أصل ما أعتمد عليه الاجتهاد... وهذا نظير ما قلت يا أبا القاسم لمخالفتك في الاجتهاد في الفروع عندك، وفي زعمك أن الاجتهاد في الأحكام له قد يمنع من الحكم على الذاهب عنه بالظلال»[64] ويستمر الشيخ المفيد بمناقشة حجج القائلين بالاجتهاد بمنطق عقلي- جدلي، يكشف بواسطته تناقض حجج الكعبي ومن قال مقالته ؛ قائلاً له: «ومبطلو الاجتهاد أنما أبطلوه

بضرب من النظر والاستدلال وحكموا على الذاهب عنه بالضلال، فمن أين صار ما أبطله القوم من الاجتهاد هو الذي به صححوه؟ وما صححوه هو الذي شهدوا بفساده»[65]؟ ويصل الشيخ المفيد إلى جوهر الحجاج قائلاً: «أن ما ذهب إليه أبو القاسم... في خلافنا في الحكم بالنص ليس هو اجتهاد في الحقيقة، بل هو حدس وترجيح، وظن فاسد لا ينتج يقيناً ولا يولد علماً... ولو اعترفنا لهم فإنهم مجتهدون لما لمناهم على فعلهم، لكننا نعتقد فيهم أنهم مقصرون تائهون ضالون، ومن أطلق لفظه بالرد على أهل الاجتهاد في الأحكام أنما أطلقه مجازاً لأن القوم قد شهروا أنفسهم بهذه الصفة حتى صارت كالعلم لهم»[66].

ب- ولكي يحد الشيخ المفيد، من حرية (التناول العقلي) لمباحث العقيدة الكلامية وثوابتها وأصولها اعتماداً على الظن والترجيح قال: «تعلق قوم من متفقهة العامة من جهال المعتزلة في صحة الاجتهاد والقياس (حرية العقل)، بقول أمير المؤمنين (ع) علمني رسول الله ألف باب فتح من كل باب ألف باب»[67] وهو يرى أن لا علاقة لهذا النص بما ذهب إليه هؤلاء ومن تأثر بهم من الأثنا عشرية، ولام الجميع على سوء الفهم الناشئ عن قول الأمام الصادق (ع) «يحرّم من الرضاع ما يحرم النسب والربا في كل مكيل وموزون»[68] علماً أن المفيد رفض العمل بالقياس في مواضع كثيرة بمعنى «حمل الشيء على نظيره في الحكم والعلة الموجبة له في صاحبه»[69] لينفي هذه الوسائل عن دائرة الكلام الأثنا عشري.

كما وجه الشيخ المفيد نقده للأشاعرة ممثلين بمعاصره (أبا بكر الباقلاني)[70] (ت 403هـ/1012م) محذراً من مخاطر العمل بالظن قائلاً: «قال أبو بكر الباقلاني... الذي ذهب إلى القول بغلبة الظن (يعني أن ما) غلب في ظني عملت عليه، وجعلته سمة ولعلمه، وأن غلب في ظن غيري سواء وعمل عليه وكل مجتهد أصاب ولم يخطئ»، فيرد عليه الشيخ المفيد قائلاً:

«هذا أضعف واوهن من جميع ما سلف... وذلك أنه لم يكن لله تعالى على المعنى ولا السمة»[71]، فلا تعويل في العقيدة على ظن ولا على قياس عقلي، بل الجوهر عنده يلخصه قائلاً «أما الشريعة فلا عادة فيها ولا أمارة، من دراية أو مشاهدة لأن النصوص قد جاءت فيها باختلاف المتفق في صورته وظاهر معناه، واتفاق المختلف في الحكم، وليس للعقول في رفع حكم منها أو أيجابه مجال»[72]. وبهذا النص حسم الشيخ المفيد الجدال، وحدد صلاحية العقل، وصلاحه مثلما حدد مهمات النقل في مجمل العقيدة الكلامية.

ج- لم يكتفي المفيد بمتابعة (طرق الكلام وحدوده) بل تناول المسائل العملية وما خالطها من أجوبة عقلية (متحررة) ولاسيما في أبرز المدارس الفقهية تحرراً وأعني بها (مدرسة الرأي) – الحنفية – التي كان للشيخ المفيد مساجلات مع ممثلها في صاغان وجدال منها:

ج/1- رفض التعويل على القياس في الأحكام الشرعية (العملية) إذا لم يأت بها أثر عن الصادق (ع) وليس هذا فقط بل (قرنه أحياناً بالظن الفاسد)[73] قائلاً: «فأما القياس بالشريعة فليس بأصل عندنا ولا مثمر علماً، ولو كان أصلاً لكان شاهداً بما ذكرناه».[74]

ج/2- رفض العمل بالرأي والاستحسان كبديل للأثر في (معالم الدين)[75] حيث نجم عن ذلك (اجتهادات) عملية جاءت بعيدة عن حكم النص.

هذا إلى جانب انتقاداته الموجهة للعديد من علماء الأثنا عشرية أنفسهم في المسائل (الكلامية) – العقلية والنقلية – والعملية منهم شيخه (الصدوق) في مسائل كمال شهر رمضان ونقصه كذلك مع (ابن داود) وأبن الجنيد والعمّاني والقاضي ممن عمل (بالقياسات الحنفية)[76].

محذراً من تسلل النزعة المعتزلية إلى الكلام الأثنا عشري ولاسيما

تلامذته، كالشريف المرتضى الذي تحاشى أظهار الميول العقلية التحررية في حياة شيخه المفيد، لكنه بعد حين رفض الكثير من (الأخبار) تحت ذريعة كونها (أخباراً أحاداً) ليصل بالمنهج العقلي إلى مداه في تلك الحقبة حين:

ج/3- «أسس أصولاً لفظية وعقلية يعتمد عليها في فهم النصوص، وهي أصول سبق لأئمة أهل السنة أن حرروها وبحثوها»[77] ولاسيما الأشاعرة.

ج/4- اجتمعت فيه الميول المتحررة للعمّاني وأبن الجنيد إلى جانب المنهج المعتزلي الذي أخذه من بعض شيوخه كمحمد بن عمران بن موسى الكاتب المرزبان[78].

ج/5- وأن هو جنح إلى القول بأهمية النص، والتأكد من صوابه إلى (تعقيل العقيدة) وقبول القياس، لكنه انتهى إلى موقف أختلف فيه مع شيخه المفيد بـ 95 مسألة[79].

ج/6- كما قبل (الإجماع)[80] كمصدر شرعي لدخول المعصوم فيه لكنه رفض حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ»[81] بعّده من أخبار الآحاد، هذا التحرر العقلي «للشريف المرتضى دفع بالشيخ الطوسي (أبو جعفر ت 460 هـ) حرصاً منه على منهج المفيد إلى انتقاد الشريف المرتضى على إفراطه في بعض المباحث والمعالجات الكلامية العقلية بما يؤكد أن الشيخ الطوسي قد أخذ الكلام عن الشيخ المفيد»[82] بالأصل الحديثي، وأكمل مصادر الأخبار (الكافي ومن لا يحضره الفقيه وتمسك بكتابي الاستبصار والتهذيب) وهو القائل «أن كثيراً من أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وأن كانت كتبهم معتبرة»[83]، كما أعلن تمسكه بمنهج شيخه (المفيد)[84] قائلاً: «ولا أزال أسمع معاشر من الفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستخفون بفقه أصحابنا الأمامية ويقولون ؛ أنهم أهل حشو ومناقضة وأن من ينفي القياس والاجتهاد فلا طريق إلى كثرة

المسائل... لأن جل ذلك مأخوذ من هذين الطريقين وهذا جهل منهم بمذاهبنا... ولو نظروا في أخبارنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجودة في أخبارنا منصوص عليها من أئمتنا، الذين قولهم حجة...»[85] وحين يخصص ميادين العمل يقول: «وأما ما لا يعلم الاّ بالسمع فعلى أضرب، منها الأحكام، ومنها ما يتعلق بالأحكام... ومنها ما له أدلة على الأحكام... وكل ذلك لا يصح الاّ بالسمع»[86]، ولا يضيره أن يأخذ الحقيقة التراثية من المخالفين استرشاداً بقول علي بن الحسن العسكري (ع) عن كتب بني فضال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»[87]. وبهذه الكيفية وضع الشيخ المفيد حدوداً معرفية بين ما ذهبت اليه المعتزلة وغيرها من الاتجاهات الكلامية وما وصل إليه من (المعين)[88] الأمامي الأثنا عشري عبر الطريق المأمونة (طريق الأئمة عليهم السلام).

خلاصة القول:

هكذا احتفظ (الشيخ المفيد) وقبل أكثر من ألف عام بمنهج (نقلي وعقلي) بناه على أسس نقدية (جدلية) متوازنة تحرك العقل بتدبر (صحة النص) وقوته في التعبير عن (الحقيقة) مثلما تدبر سلامة الطريق إليه وجعل (المحاكمة) سبيله لموقف (سليم) يتجنب فيه إفراط (العقل) أو (التفريط) به، فكان عقلياً في (نقداته) ومنطقه ومجادلاته مع الآخرين ورياضاته العقلية، على تفاوت مناهج الآخرين، مثلما كان (نصياً) في عقائده الكلامية، لم يتساهل حتى مع (بعض المتكلمين من الأثنا عشرية) إلى جانب (واقفيته) في أمور حياته العملية وحياة من تأثر به.

1- لقد كان الشيخ المفيد يشعر بمسؤوليتين تجاه (الآخرين) وهو يرسم حدود منهجه ومرتكزاته الفلسفية (العميقة) التي تتسم بالشمول

والوضوح كما تمسك ابن المعلم، بالتراث الأمامي فجعله حبل ممدود يشده إلى (منابع) يقينية لا غنى عنها في التثبتْ والصواب واليقين العقيدي وسلامة الطريق المفضي إلى الحق، معتمده القاعدة المنطقية القائلة «أن الطريق الحنيف يقود إلى غاية سامية وموقف صحيح» أما حقيقة هذه المصداقية فلا تخرج عن نص (قرآني) صريح ومحكم و(حديث) نبوي (صحيح) و(خبر) عن العترة صادق في قائلهِ وناقلهِ ولاسيما أن عصر الشيخ المفيد ليس ببعيد عن عصر النص المتوارث بواسطة الأئمة (ع) إلى الأمام الثاني عشر (ع).

2- كان الشيخ المفيد رحمه الله بحق يمثل العقلانية – النقلية – النقدية، في الكلام لمدرسة بغداد الأمامية أحتفظ لنفسه بمنهج تكاملي رسم بواسطته المسافة بينه وبين المواقف الكلامية الأخرى (المعتزلية والأشعرية) داخل الفكر الإسلامي بروح تؤمن بحرية الحوار وحق المرء في قناعاته، بعيداً عن التعصب والتطرف.

3- كان الشيخ المفيد مثلاً للمفكر الذي تسلح (بالمنطق) ليرسي دعائم عقيدته الكلامية، على أسس (نقلية) موثوقة حاول الشريف المرتضى تجاوزها، بعد حين محاكاة للمنهج المعتزلي، لكن الشيخ الطوسي عاد بها إلى حيث أراد الشيخ المفيد فكان أميناً على منهج شيخه في بغداد، والنجف، بعد أن أرتحل إليها بسبب تدهور الظروف.

4- أن الشيخ المفيد في أصالته وتجديده المنهجي رسم ولأول مرة حدوداً فاصلة بين المبادئ الأمامية (الأثنا عشرية) – الجعفرية، وبين العقائد المعتزلية فأسقط فكرة التبعية الأمامية للمعتزلة أما الاتجاه الزيدي فعزز صلته بالمعتزلة، أن كان في طبرستان، أم اليمن، أم الشمال الأفريقي. وذلك أمر نوهنا به في الفصول (الثاني والثالث والخامس) من كتابنا هذا.

هوامش الفصل السابع

1- يروي مالكا في الموطأ عن شيخه ربيعة الرأي (ابن أبي عبد الرحمن، ت 136هـ/753م) أنه سأل سعيداً بن المسيب (ت 94هـ/712م) عن دية أصبع مرأة. يراجع (مالك ؛ الأمام: الموطأ، شرح جلال السيوطي المسمى تنوير الحوالك، القاهرة 1951، (ج/4)، ص 186، وذات الأمر تكرر بين (أبان بن تغلب الكوفي، ت 140هـ/757م) والأمام جعفر الصادق (ع) (ت 148هـ/765م). الكليني، الكافي، طبع حجر 1315هـ (ج/2)، ص 323. كذلك جمال الدين، مصطفى: القياس حقيقته وحجته، النجف 1972، ص 105. وكتابنا: الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، بيروت 1977، ص 73، هامش 4، وطبعة مزّيدة دار مجدلاوي عمان 2008، ص 94 ومابعدها.

2- قم: (مدينة مستحدثة إسلامية، افتتحها أبو موسى الأشعري، سنة 23هـ/643م) ومصرّها طلحة بن الأخوص الأشعري أيام الحجاج، سنة 83هـ/702م، والذي نقل التشيع إليها، من الكوفة. عبد الله بن سعيد الأشعري (راجع: الحموي، ياقوت معجم البلدان (دار صادر) بيروت 1957م، ص 397- 398.

3- راجع عرضنا لمجمل المنهج الجعفري الأثنا عشرية للمدة المنتهية بالغيبة الكبرى، في كتابنا: الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، ص 167- 198.

4- الشيخ حسن: معالم الدين وملاذ المجتهدين، تحقيق ونشر عبد الحسين البقال (ط1) النجف، 1972/1971، ص 100 وهامشها.

كذلك: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، نقل الدكتور عبد الحليم النجار – جامعة الدول العربية، دار المعارف (ط2) القاهرة 1969 (ج/3) ص 377.

5- ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1348هـ، ص 277.

كذلك: النجاشي: أبو العباس أحمد بن علي، 450هـ/1058م، الرجال: مركز نشر كتاب جانيجانة مصطفوي بات، ص 198- 199.

6- مثل: كتاب التوحيد والإمامة والتبصرة من الحيرة وكتاب المنطق والشرايع،

راجع:

الطوسي، الشيخ: الفهرست، تحقيق محمد صالح بحر العلوم، النجف (ب ت) ص 381- 382 و385. والعلامة الحلي: رجال العلامة، تقديم وتحقيق وتعليق محمد صالح بحر العلوم (ط2) المطبعة الحيدرية، النجف 1961، ص 94.

كذلك: الحلي، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، تقديم وتحقيق محمد صالح بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف 1392هـ/1972م، ص 137. والتفريشي: مصطفى: نقد الرجال، طبع طهران 1318هـ، ص 232- 233. البحراني الشيخ يوسف: لؤلؤة البحرين، تحقيق محمد رضا بحر العلوم، النجف الأشرف (ب ت) ص 381- 382 و385.

7- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي القمي (ت 381هـ/991م)، علل الشرائع، تقديم محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف 1963، ص 3- 35، المقدمة ص 6- 234.

كذلك: عيون أخبار الرضا، طبع حجر طهران 1318هـ، ص 106- 113، والاعتقادات: طبع حجر طهران 1370هـ، ص 68- 69، ومن لا يحضره الفقيه: طبع حجر طهران (اربعة أجزاء) ب ت (ج/1)، ص 334، راجع عنه. النجاشي: الرجال، ص 303- 306.

وابن طاووس: كشف المحجة لثمرة المهجة، تقديم اغابزرك الطهراني المطبعة الحيدرية النجف 1370هـ/1950م، ص 122- 123.

الجزائري، نعمة الله: منبع الحياة (ط1)، مطبعة النجاح، بغداد، ص 58. الأصبهاني، أبو النعيم: حلية الأولياء، مطبعة الخانجي والسعادة، القاهرة 1935م (ج/3) ص 185. البحراني، الشيخ يوسف: الكشكول، تحقيق محمد حسين الأعظمي (ط2) النجف 1961م (ط1) ص 328- 332.

الحائري أبو علي: منتهى المقال، حجر ؛ طهران 1299- 1300هـ، ص 12. الشيخ حسن: معالم الدين، ص 102 مع الهامش.

الأخباري ميرزا محمد: كشف القناع عن حجية الاجماع، تحقيق ونشر الميرزا رؤوف جمال الدين – النجف (مطبعة النعمان) 1970م، ص 70- 71.

8- أحمد بن محمد بن سعيد: راجع عنه البغدادي، تاريخ بغداد 14/5 و8/22. والبحراني: الكشكول 195/3. والخوانساري: روضات الجنات، طبع حجر طهران، ص58

9- محمد بن إبراهيم المعروف بابن زينب: راجع عنه النجاشي، الرجال، ص

297 -298.

ابن الجوزي: المنتظم (طبع حيدر آباد الدكن) ب ت، 81/8.

الطهراني: الذريعة، 237/8.

10- علي بن محمد بن موسى الكاظم (ع)، راجع عنه:

النجاشي: الرجال، ص 202- 203.

الشيخ الطوسي: الرجال، تحقيق محمد صادق بحر العلوم (ط2) النجف 1380هـ، ص 202- 203.

الحلي: العلامة، الرجال، ص 233.

11- أبو غالب أحمد بن سليمان بن الحسن، راجع عنه:

الطهراني: الذريعة، 12/1 و143 و144.

الأعلمي: دائرة المعارف، 341/3.

12- راجع عنه: البحراني، الكشكول، 188/1- 199 و202.

13- يراجع عنه البحراني : لؤلؤة البحرين، ص 396.

والطهراني: الذريعة، 10/17.

14- الخوانساري: روضات الجنان (ط2) حجر طهران، ص 537- 538. كذلك لبحر العلوم، محمد صادق: هامش لؤلؤة البحرين، ص 398.

15- النجاشي: الرجال، ص 38. الشيخ الطوسي: الفهرست، ص 79، الرجال، ص 476. ابن شهراشوب: معالم العلماء (طبع النجف) ص 37. الحائري: منتهى المقال، ص 97. والخوانساري: روضات الجنان(2) طبع حجر طهران، ص 169.

16- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، 314/3.

17- النجاشي: الرجال، ص 299- 202 و315. كذلك الطوسي، الشيخ، الفهرست، ص 16 مع الهامش.

ابن النديم: الفهرست، طبع القاهرة 1348هـ، ص 77.

الحائري: منتهى المقال، ص 256.

18- النجاشي: الرجال، ص 314- 315، وقد عرض الخوانساري في روضات الجنات، منهجه العقلي بالتفصيل قائلاً كان (أول من أبدع أساس الاجتهاد في أحكام الشريعة، وأحسن الظن بأصول المخالفين من علماء الشيعة، وأفرط في متابعة العمّاني والقاضي، وعمل صريحاً بالقياسات الحنفية... واعتمد على الاستنتاجات الظنية). روضات الجنات، ص 534 و535. راجع أيضاً: جمال الدين مصطفى: القياس، ص 442- 443.

19- ممثلة، بالقاضي عبد الجبار المعتزلي: (ت 415هـ/1024م) ولاسيما في كتبه:

- المغني في أبواب التوحيد والعدل(20) جزءاً طباعة مصر الأولى القاهرة ب ت.
- والمختصر في أصول الدين: نشر ضمن (مجموعة رسائل العدل والتوحيد) (ط1) تحقيق محمد عمارة، القاهرة 1971.
- متشابه القرآن (جزءان) تحقيق الدكتور عدنان زرزور، طبع مصر 1969.
- تثبيت دلائل النبوة: تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، طبع بيروت 1966.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، طبعة تونس 1974.

20- ممثلة: بالباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب، ت 403هـ/1012) ومؤلفاته:

- التمهيد والرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمد الخضري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة القاهرة 1947.
- وإعجاز القرآن: تحقيق السيد صقر، القاهرة 1374هـ.
- والتمهيد: نشر الأب مكارثي، بيروت 1957.
- والأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1963.

21- كما أجملها السلمي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، ت 412هـ/1021م) في طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مصر 1953.

22- ممثلة بمدرسة بغداد الفلسفية التي يقودها أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي (ت 435هـ/1043م) راجعه في: البيهقي، ظهير الدين، تاريخ الحكماء في الإسلام، تحقيق ونشر محمد كرد علي، دمشق 1946، ص 43- 47، وكتابه شرح المقولات، ص 17، وآراء ابن سينا (ت 428هـ) الفلسفية كما ظهرت في الشفاء وحكمة المشرقيين ومنطقهم والنجاة والإشارات والتنبيهات وغيرها من مؤلفات مشهورة ومتداولة، 1969، ص 259.

وفي الجزء الثاني يعتقد المرحوم الدكتور علي سامي النشار في كتابه الفكر الفلسفي في الإسلام (الإسكندرية ط4) أن ظهور كتاب أوائل المقالات، للشيخ المفيد يمثل المرحلة المعتزلية في عقائد الشيعة وهو أمر يرفضه

الشيخ المفيد.

23- أبو عبد الله محمد بن النعمان المولود سنة 336هـ/947م، والمتوفى سنة 413هـ/1022م، المسمى بابن المعلم، والشيخ المفيد، راجع عنه: آمالي الشيخ المفيد (المقدمة) (ط3) المطبعة الحيدرية، النجف 1381هـ/1962، ص 3- 8.

كذلك: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (ط2) القاهرة (ج/3) ص 349- 351. أغا بزرك الطهراني: الذريعة عدة طبعات (النجف – طهران) 1936- 1962 ص 315 و337- 338 و13/12 و71/12 و267.

روضات الجنات: طبعة حجر(2) طهران، ص 539.

24- التي زادت على الـ (200) كتاب ورسالة أهمها:

- الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة كما روي عن الأئمة.
- المجالس.
- العيون والمحاسن، التي اختار منها الشريف المرتضى، نصوص ومقاطع.
- الإرشاد.
- النكت الاعتقادية.
- الزاهر في المعجزات.
- تصحيح الاعتقاد.
- عيون المجالس.
- الاختصاص.
- أوائل المقالات في المذاهب المختارة.
- الزيادة في المقالات، جواباً لمسائل سألها الشريف الرضي للشيخ المفيد.
- الأعلام.
- الباهر في المعجزات.
- أصول الفقه.
- فقه الرضا.
- الإيضاح في الإمامة.
- الهوية – التأكيد.
- أحكام أهل الجمل – التأكيد.
- دلائل القرآن.
- الأركان من دعائم الدين عرض فيها للخلاف بين الشيعة والمعتزلة.

25- لقد رد المفيد وجادل وناقش المعتزلة والأشاعرة والصوفية والأحناف، مثلما رد

على العديد من مفكري الأثنا عشري، ونظرة على ردوده تكشف حجم الدور الذي قام به، حيث كتب:

- الرد على ابن الاخشيد في الإمامة.
- الرد على الصوفية، وأصحاب الحلاج.
- الرد على الجاحظ في العثمانية.
- الرد على أبي علي الجبائي في التفسير.
- الرد على أبي عبد الله البصري (الحسين)، تلميذ أبي الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي.
- الرد على ابن كلاب في الصفات.
- الرد على ابن عون في المخلوق.
- الرد على النسفي العراقي (أبو جعفر).
- الرد على ابن رشيد.
- الرد على الكرابسي في الإمامة.
- النقض على ابن فقيه في الحكاية والمحكي.
- الرد على العتيقي في الشورى.
- الرد على الزيدية.
- الرد على الصدوق في شهر رمضان.

..... الخ شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، طبع تبريز سنة 1364هـ. راجع عن جميع ذلك: الذريعة 178/10- 223/230، مطبعة طهران. راجع أيضاً: البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، ص 398. أيضاً، البحراني، الشيخ يوسف: الكشكول (ط2) النجف 1971 (ج/1) ص 270- 4. كذلك: الخوانساري: روضات الجنات (ط2) حجر طهران، ص 537- 539. و أيضاً جماعة: الفكر الفلسفي في مائة عام (المطبعة الكاثوليكية) بيروت 1962، ص 195.

26- راجعهم في مقدمة أمالي المفيد، ص 7، وأمالي المرتضى، تقديم محمد أبو الفضل، ص 7.

27- بحر العلوم، محمد صادق: مقدمة أمالي الطوسي، النجف 1964، ص 7- 8 مشيراً لأهم المصادر.

28- ابن النديم: الفهرست، ص 252 و279.

29- البحراني، شيخ يوسف: الكشكول (ج/1) ط2 النجف 1961، ص 275.

30- راجع عن حياته ومؤلفاته:

- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، طبع حيدر آباد الدكن 1940، ص 482.
- ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف (ط1) القاهرة 1358هـ، وبيروت 1966م (ج/12) ص 5.
- البغدادي: تاريخ بغداد (ط1) مصر 1349هـ (ج/3) ص 331.
- ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1348هـ، ص 266.

31- الشيخ المفيد: تصحيح الاعتقاد (ط2) تبريز 1371هـ، ص 63، راجع أيضاً: الأمالي، ص 22، حيث يؤكد فيه على لسان الأمام علي (ع) أنه ورث العلم عن النبي (ص) ليس إلاّ.

النشار: النشأة 293/2. راجع كتابنا: الفكر السلفي، ص 345.

32- المرتضى، الشريف: الفصول المختارة من العيون والمسائل، للشيخ المفيد 66/1- 67.

33- الخوانساري: روضات الجنات، طبع حجر طهران 1980، ص 538- 540.

34- الشيخ المفيد: المسائل الصاغانية، ص 7- 8، قارنه بما قال النشار في النشأة 296/2.

35- أيضاً: ص 10.

36- أوردها في ص 3- 25 من المسائل الصاغانية.

37- أيضاً: ص 26.

38- أيضاً: ص 29- 31.

39- أيضاً: ص 33 و37 و39.

40- أيضاً: ص 37.

41- أيضاً، ص 50- 51.

42- أيضاً: ص 44- 46.

43- مقدمة أمالي الشيخ المفيد، ص 4، أورد فيها شهادة شيخه الرماني (علي بن عيسى) في مسألة وردت عليه من (بصرى) تداخلت فيها الأجوبة بين (الدراية والرواية) فوجد من (ابن المعلم) ملاحظات دقيقة دفعت بالرماني إلى أن يكتب بذلك إلى (جُمل) وهو الشيخ أبي عبد الله الحسين بن علي البصري، من شيوخ المعتزلة في بغداد وتلميذ ابن الطيب البغدادي.

44- المفيد: الأمالي، يحتوي على محاضر مجالس علمية موثقة توزعت على(42) مجلساً عرض فيها الشيخ المفيد شتى الموضوعات الكلامية في المدة المحصورة بين (يوم السبت الأول من رمضان سنة 404هـ/ 1013م، ويوم

السبت 27 رمضان سنة 411هـ/1020) ص 9- 219.

45- المفيد: الأمالي، ص 22.

46- أيضاً: ص 58.

47- أيضاً: ص 49.

48- أيضاً: ص 176.

49- أيضاً: ص 72، ذات النص وزيادة يرد في الصحيفة السجادية التي تمتدح القلة من عرف الحق وعصمه الله ونهج سبيل الرشد وسلك سبيل القصد (المفيد، الأمالي، ص 125).

50- المفيد: الأمالي، ص 67.

51- أيضاً: ص 174.

52- المفيد: المسائل الصاغانية، ص 8.

53- أيضاً: ص 10.

54- المفيد: الأمالي، ص 157- 158.

55- أيضاً: ص 169.

56- أيضاً: ص 174.

57- أيضاً: ص 170.

58- أيضاً: ص 219.

59- الخوانساري: روضات الجنات، حجر طهران، ص 538- 539.

60- أيضاً: ص 539.

61- القاضي، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مطبعة مصر الأولى القاهرة 1965، ص 434- 454.

كذلك الراوي د. عبد الستار: ثورة العقل، بغداد 1982، ص 198- 199.

62- سجل لنا القاضي عبد الجبار الأصول المعتزلية وهذبها، وكان معاصراً للشيخ المفيد، ولاسيما في كتبه:

- المغنى في أبواب العدل والتوحيد بـ 20 جزءاً (ط1) مصر، ب ت. وله المختصر في أصول الدين نشر (ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد) تحقيق محمد عمارة، القاهرة 1971.

وله تنزيه القرآن من المطاعن، بيروت ب ت، وكذلك تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، طبع بيروت 1966 و1968.

وكذلك: فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة، طبع تونس 1974.

63- المرتضى، الشريف: الفصول المختارة من العيون والمسائل، للشيخ المفيد (ط2)

النجف، ب ت، المطبعة الحيدرية (ج/1) ص 66.

64- أيضاً: ص 66/1- 67.

65- أيضاً: ص 67/1.

66- أيضاً: ص 68/1.

67- أيضاً: ص 68/1.

68- أيضاً: ص 69/1.

69- أيضاً: ص 48/1 و49.

70- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: مؤلفاته ولاسيما:

التمهيد والرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمد الخضري، ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة القاهرة 1947م.

أعجاز القرآن: تحقيق السيد صقر، القاهرة 1374هـ.

ر- التمهيد: نشر الأب مكارثي، بيروت 1957.

و- الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1963.

71- المرتضى، الشريف: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشيخ المفيد، 50/1.

72- أيضاً: 51/1.

73- المسائل الصاغانية في الرد على الحنفية، ط1 طبع طهران 1360هـ ص 39.

74- أيضاً: ص 45.

75- أيضاً: ص 46، 47، 63 الشيخ المفيد، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، ط1 طهران 1364.

76- روضات الجنات: ص 535.

77- الأصفهاني: حلية الأولياء، 91/9 و104.

78- البغدادي: تاريخ بغداد 531/3- 136.

وأبن الجوزي: المنتظم 177/7 و120/8- 126.

وأبن كثير: البداية والنهاية 53/12 وماتلاها.

والعلامة الحلي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، النجف ط1، سنة 1970، ص 144.

وأبن طاووس: كشف المحجة، ص 20 و23 و112.

والبحراني، الشيخ يوسف: الكشكول 327/1 و330.

وللمرتضى، الشريف: الشافي، تحقيق ميرقاسم خوانساري، طبع حجر

طهران، 1302هـ، ص 21 و57 و89.

وله الفصول المختارة 48/1- 49.

وله الانتصار: النجف 1972م، ص 253.

79- المرتضى، الشريف: الشافي، ص 251.

راجع أيضاً ابن طاووس: كشف المحجة، ص 20 و23 و112.

80- الشريف المرتضى: الأنتصار، ص 6.

81- الشريف المرتضى: الشافي، ص 48.

82- كحالة عمر: معجم أعلام المؤلفين، دمشق 1960 (ج/9) ص 202.

83- الشيخ الطوسي (أبو جعفر): الامالي، النجف 1964م، ص 6 و7.

84- الشيخ الطوسي (أبو جعفر): الفهرست، نشر وتقديم صادق بحر العلوم، النجف (ب ت) ص 24- 25 والامالي ص 6 و7.

85- الشيخ الطوسي: العدة 126/2 (أوردناه في كتابنا الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية) بيروت 1977، ص 219.

86- الشيخ الطوسي: العدة 126/2، ومقدمة الامالي، ص 31، راجع كتاب الغيبة، طبعة النجف (ب ت) ص 65 و100- 108 و138 و177 و261.

87- الشيخ الطوسي: كتاب الغيبة، ص 240.

لقد جانب المرحوم الدكتور علي سامي النشار، الصواب، حين عدّ الشيخ المفيد والمرتضى والشيخ الطوسي، ممثلين للمرحلة المعتزلية في عقائد الأمامية، بتعميم غير دقيق، راجعه في (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) (ج/2) ط4، منشأة المعارف الأسكندرية 1969، ص 295- 296.

88- مارتن مكدرموث: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب علي هاشم ط1 (مجمع البحوث الإسلامية) مشهد 1413هـ، ص 7- 20، من مقدمة المعرّب، وص 22- 80 و94- 396 وهو يسجل ملاحظاته النقدية على المؤلف في ثنايا الكتاب وفي المقدمة نتفق معه فيما ذهب إلى بعضها ونختلف مع المؤلف فيما ذهب إلى غيرها ولاسيما أن مكدرموث لم يقف على كتابنا الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية على الرغم من نشره عام 1977 في بيروت.

الفصل الثامن

السيد موسى الصدر وثقافته الكوفية

دراسات في فلسفة التاريخ[1]

المقدمة:

وبعد مرور ألف عام على وفاة الشيخ المفيد، ازدحم الفكر الأثنا عشري بالتدافع بين الاتجاه المحافظ، والاتجاه المجدد؛ حين انتقل البحث الكلامي إلى القرن العشرين – الرابع عشر الهجري؛ لا في إقليم الكوفة الكبير، فحسب بل وفي العالم الإسلامي ولاسيما بعد استقطاب (النجف الأشرف) للجهد الكلامي، والفلسفي والمنطقي، الأصولي ليتناغم مع مراكز العلم في قمّ ومشهد، ولبنان... وسواها الذي كان للحوزات العلمية فيها دوراً مشهوداً في أعداد المفكرين وقيادة المجتمع، على وفق قواعد العقيدة ومتغيرات الحياة. مادام (الدين) يشكل الزاوية الثالثة من مثلث الحضارة.

والسيد موسى الصدر واحد من هؤلاء المفكرين الذي كان لهم دوراً متميزاً في قضايا الفكر والمجتمع والحياة، يشهد على ذلك رسائله ومؤلفاته، التي احتوت الكثير من الأجوبة على الأسئلة الحيوية، ولاسيما قضايا الحضارة والتاريخ، المشوبة بلون فلسفي، حرص هذا المفكر فيه أن يكون لسان حال الحقيقة الأمامية قبل أن تغيّبه المتون، في ظرف غامض، لم نعرف عنه الكثير.

وهذا الفصل ما جاء، إلاّ لاستكمال (خارطة) الأثر الكوفي – الحضاري، الذي أقمنا عليه فصول الباب الأول جاء هنا على وفق (جدل

الأصالة والمعاصرة) لقضايا الفلسفة والدين والحياة، فعسانا نوفق في مسعانا هذا.

أولاً - فلسفة التاريخ، الحدود المعرفية للمصطلح:

التاريخ واحد من العلوم الإنسانية التي ذهبت آراء العلماء فيه مذاهب شتى – لامجال للإفاضة فيها هنا – فلقد عرفه كولنجوود بأنه «نوع من أنواع البحث العلمي» يستهدف «الكشف عن حقيقة الأشياء» والأحداث التي أفصحت عنها «جهود الإنسان في الماضي»[2] بهدف تقويمها.

أو هو العلم الذي يستعان به في بناء الأمة وفهم التجربة الزمنية الماضية والتي اكتسبت صفة العلمية لأنه:

أ- يتميز بمنهج استقرائي – تجريبي يقوم على فحص الوقائع التاريخية.

ب- مادته التاريخية هائلة فيها الكثير من التفصيلات والأحداث.

ج- بالإمكان حصر الظاهرة التاريخية المراد دراستها وتحديدها علمياً.

د- التمكن من الوصول إلى صياغة (قوانين، وأحكام كلية تساعد على التنبؤ بالمستقبل)[3] في ضوء تجربة الماضي وسيرورة التاريخ مع ذلك تنقسم مناهج البحث التاريخي المتداولة إلى نوعين:

الأول: وضعي تجريبي استقرائي يرتكز على:

1- الملاحظة والاستقراء والامتحان التاريخي.

2- الديناميكية في حركة التاريخ والتدفق الحيوي.

3- الحتمية (الشرطية) والتنبؤ.

4- التفاؤلية والأمل المستقبلي.

الثاني: مثالي لأنه:

1- يرفض الملاحظة في التاريخ ويعتمد على إحياء الماضي.

2- يغض الطرف عن الحتمية في الوقائع التاريخية ولا يؤمن بعامل

(المصادفة).

3- يعتمد التعميم و(الكلية) في الأحكام التاريخية.

4- يعترف بعض الشيء بإمكانية التنبؤ اللاحتمي لكن احتمال الخطأ وارد في التعليل التاريخي.

5- يؤمن بأن التاريخ ما هو إلاّ وجهات نظر ليس إلاّ ومهما يكن فالتاريخ هم من هموم الإنسان الحيوية يكشف عن معاناة أخلاقية عالية لاكتشاف كل حقائق العمر الإنساني موضوعية وذاتية. أنه تحد (لجهل الإنسان بنفسه وماضيه) كيلا يقع ضحية التيار غير المنضبط وغير الأخلاقي في عمره التاريخي وبما يكشف عن حماسة الإنسان من أجل الإنسان، وتطلع (نحو المعرفة الحقة من مسيرة الإنسانية، المتطلعة إلى المثل المضيئة)[4] في سجل الأمس.

1- التاريخ بين الفلسفة والمنطق:

يمتد هذا النوع من المعرفة إلى ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) من حيث المنهج والمضمون. أما من حيث التسمية فتحولت (حكمة التاريخ) الخلدونية إلى (فلسفة التاريخ) عند فولتير (ت 1778) حيث قصد به «دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف دراسة عقلية ناقدة»[5]، بهدف تنقيح الدراسة التاريخية المثقلة بالسرد كذلك سميت أيضاً بالتاريخ النقدي أو تاريخ التاريخ لتجاوزها التاريخ السياسي والعسكري، إلى فلسفة الحضارة من أجل تتبع سير العقل البشري ممثلاً في شتى مظاهر النشاط الإنساني[6] من هنا عدّ كروتشة «الفلسفة علم مناهج التاريخ» استخدم لحل مشكلات علم التاريخ المتراكمة بسبب المناهج القديمة المنصبة على القادة والحكام مما أدى بالفلاسفة إلى التوجه نحو تاريخ الحضارات، فافرزوا لنا بذلك (فلسفة الحضارة)[7] التي تمثل لب فلسفة التاريخ وأن قيام منطق للتاريخ

وفلسفته جاء على أساس وجود نقص في طبيعة التاريخ يكمله الفكر الفلسفي الذي قال عنه ابن خلدون «إذ هو في ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق جدير في أن يعد من علومها وخليق»[8].

أما فولتير، فأكد على أن حوادث التاريخ تعوزها الحكمة ومساره بنقصه إدراك المغزى (الهدف أو المعنى) وهذا ما أغفله المؤرخون واهتم به الفلاسفة[9].

وأطلق (هيجل ت 1831) على فلسفة التاريخ، مصطلح (التاريخ العام) وتوالت بعد ذلك: آراء الفلاسفة اللاحقين لتنتهي إلى معنى محدد يقول: «أنها تستهدف الكشف عن قوانين عامة تنظم سياق الحوادث التي يتبعها التاريخ» ولما كانت الفلسفة عند كولنجود تعني «تحليل عمليات الفكر» المنطقية كان على الفيلسوف أن يفكر بعقلية المؤرخ، فتمخض عن ذلك قيام بحث علمي حديث ينصرف إلى دراسة المشكلات الفلسفية والمنطقية التي كان الباعث عليها وجود الأبحاث التاريخية المنظمة بدقة (العلمية) مما أوجب على الباحثين مراجعة المشكلات الفلسفية على ضوء نتائج (فلسفة التاريخ) ومناقشة الأسس العلمية التي يستند إليها التفكير التاريخي[10]، وبذلك كانت الفائدة متبادلة بين الفلسفة والتاريخ إذ ترفع الفلسفة التاريخ حتى لا يغوص في وحل الماضي ودمائه يأخذ منها (الحكمة) وتأخذ منه الواقعية[11].

2- أما أبرز سمات منطق التاريخ وفلسفته فهي:

أ- الكلية: التي ترفض النظر إلى حوادث التاريخ وكأنها تراكمات فوضوية تحركها الصدفة العمياء لذلك فالفيلسوف يطلب

(الوحدة/الجدلية) و(العضوية) التي تربط تلك الأجزاء التاريخية التي تبدو للبعض وكأنها مفككة (متباعدة لا يحكمها منطق واحد) مع أنها تشكل في حقيقتها (التاريخ العالمي) الذي أصبح مادة للفيلسوف دون أن تقتصر فلسفة التاريخ على زمن أو مرحلة أو إقليم. وبذلك تكون الكلية نقيضاً (للجزئية والفردية) أو التشتت التاريخي.

ب- **العلية، أو السببية**: يسعى الفيلسوف إلى اختزال الأسباب الكثيرة والجزئية للحوادث الفردية المحكومة بزمان ومكان محدد بعلة واحدة شاملة أو علتين ليفسر على ضوئها التاريخ العالمي من خلال إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدم عنها صورة عقلية.

ج- **النظرة المستقبلية**: أن منطق التاريخ وفلسفته تخالفان التاريخ في تطلعها الدائم إلى المستقبل لكي لا تجعل الإنسان يعيش تحت ركام الماضي، باعتبار أن المستقبل هنا يرتبط بالماضي عن طريق (الحاضر) وبذلك عوضت لنا فلسفة التاريخ، قصور كل من (التاريخ) و(الفلسفة) في الوصول إلى الحقيقة الموضوعية من غير منطق سليم وصحيح[12]. ومع ذلك وجدنا كولنجوود ينتقد بحكم منهجه المثالي الكلية، و(التنبؤ) في التاريخ لاختلافه عن حركة الطبيعة، كما يرفض المنهج التجريبي – مؤيداً بذلك (كروتشه)[13]، حين رفض الأخير[14] كلية إخضاع التاريخ للفلسفة أو العلم لأنه قال باستقلاليته، وتلك انتقادات لاتعدُ كونها إرهاصات (تاريخية) أملتها دوافع (اختصاصية ضيقة)[15].

د- ويتعزز المنطق الفلسفي للتاريخ بتفاؤليته، الناشئة عن (ثقته بالوعي الإنساني) وسعيه لتحويل (العقلانية) في الفكر إلى (عقلنة) في الحياة، حين تستكمل شروط تطبيق البرامج التي أملتها الرؤية التنويرية للإنسان وهو يفتش عن (ملاذ آمن) للإنسانية، بعيداً عن مخاطر خلل طبقة الاوزون أو تخريب البيئة أو الإساءة للمناخ الطبيعي لأغراض عنصرية أو

عسكرية خطيرة[16]. وهذا يعني نجاح العقل الإنساني في استثمار ثورة العلم والتقنية والتقدم الانيفوميدي لصالح الانتقال بالبشرية من مستوى (العلمية)[17] كإنجاز اختصاصي كل في ميدانه إلى مستوى (العلمنة) حين يصبح العلم مطبقاً في حياة الناس داخلاً إلى بيوتهم دخولاً متوازناً منضبطاً من خلال (الحاسوب) و(الانترنيت)[18]، ووسائل المعرفة الراقية التي اختصرت المسافات على الأرض واختزلت الزمن وقللت الجهد المبذول في الوصول إلى (الآخرين) وقلصت التكاليف، ومثل هذا المستوى من الرقي المدني لا يترك بصماته على المنطق الفلسفي للتاريخ إلاّ إذا ضبط بنوع من (العقلانية) و(الأخلاقية) والقيم (الجمالية) أو (الروحية) لكي تستعيد مسيرة الحضارة (توازنها) واعتدالها وتكسب الإنسان! ولا تخسر نفسها وتضع حداً للأطماع الجنونية الأنانية التي تهدد مستقبل الحياة على كرتنا الأرضية.

3- العوامل المؤثرة في حركة التاريخ ومنطقه:

منطق التاريخ هو منهج البحث الذي يتابع سيرورة التاريخ ووجهته، وإذا كانت (التاريخية الفلسفية) نزعة تجعل من التاريخ (حصيلة الإنجاز الإنساني) ميداناً للمفكر وساحة بحث يستشرف منه (الماضي والتراث) وتعرجاته بحثاً عن المبررات المنطقية (الخفية) للأحداث (الظاهرية) يصبح وجوده مشروعاً على ساحة الفكر قياساً إلى المواقف العبثية التي تسلب عن (العقل الإنساني) القدرة على (الاعتبار) ولا (ترسم) آفاق (مستقبلية) وترهنه (في الصدفة) و(المصالح) وبأحكام ازدواجية لا تستقيم على قواعد أو مرتكزات منطقية، لهروبها من (الماضي = التاريخ الحضاري) وتعلقها (بالمستقبل) لأسباب سايكولوجية تتصل بحداثة تجربة أصحابها وقطيعتهم الابستمولوجية مع سيرورة التاريخ الإنساني في العوالم الحضارية القديمة (آسيا – أفريقيا – أوربا).

ولما كانت فلسفة التاريخ بمثابة الميدان الخصب لمناهج البحث، والأرضية الصالحة لمنظورات الفلاسفة العقلانيين النقديين تجاوز الكثير من الباحثين الذرائع اللاتاريخية، باحثين عن تجريبية تحول دون الغرق في السردية التاريخية مدفوعين بنظرة (نقدية – علمية) تجاوزاً فيها الوقائع التي تدور حول (الأفراد) إلى الأمم ومن الحكام إلى (الحضارات) وتلك محاولات كما سنجدها في هذا الفصل ترقى إلى عصر الإسلام صعوداً إلى يوم الناس هذا. تحقق ذلك حين أعتمد التاريخ الإسلامي (الحضارة)[19] والإبداع الإنساني أساساً له بديلاً عن (السياسة) كعامل (وحيد) كما أتخذ العقيدة والفعل الاجتماعي منطلقاً مفتوح الحلقات.

ولم يقف عند (تدوين أعمال الخلفاء) والأمراء والقادة العسكريين بقدر ما أحصى إبداعات العلماء وفكر الحكماء والفلاسفة والفقهاء مدفوعاً بالقاعدة القائلة «العلماء ورثة الأنبياء «فكانت الحضارة تنسب للمجتمع (الأمة) لا الفرد والتاريخ يكتبه ذلك الجحفل من المبدعين والمحرومين والصنّاع المهرة والمكتشفين والأدباء والعلماء والعارفين وأرباب الحكمة، بعد أن امن الإسلام (بالحكم الأخلاقي للتاريخ) وبأنه سيستمر مع الإنسانية إلى حياتها الثانية بما يكشف عن الهدف الأخلاقي (الأخروي)[20] للأفعال الإنسانية الفاضلة التي تبتهج بالمحتوى الأخلاقي لأفعالها ومنجزاتها وبالبشارة المستقبلية لصانعيها في نعيم الحياة الأخرى، وهو أمر لم يدرك دعاة (الرؤية المادية) والذرائعية أهميته.

ومثل هذا الرأي ذهب أليه أكثر من باحث عربي في فلسفة التاريخ ممن قال «أن الحضارة تتجسد في علمائها ومفكريها وفلاسفتها ومؤرخيها وفنانيها وأدبائها، وحتى أصحاب الحرف فيها لا تقل طائفة من هؤلاء عن ساستها وقادتها شأناً» واستحقاقاً للتمثيل أو التاريخ فخطأ الفرد لا ينسحب على الأمة إلاّ في حالات شاذة[21] لهذا واجه من فسّر التاريخ بعامل (وحيد)

مصاعب جمة في بحثه عن (منطق) معقول للحدث التاريخي.

وليس ببعيد عن الذاكرة تلك التفسيرات التي عللت لنا حركة التاريخ ومنطقه على أساس (واحدي) مما سنعرض له في ثنايا الدراسة أو من سنشير إلى طبيعة (منطقه التاريخي) بإيجاز في هذا المبحث مثل:

1/3- نظرية التعاقب الحضاري (التفسير الحيوي للتاريخ):

اقترنت هذه النظرية بابن خلدون القائل بالتفسير (الحلزوني) لحركة التاريخ، وواضع منطق (تعاقب الحضارات) ومنشئ (علم العمران) فكانت حصيلة ذلك الانجاز قراءة فلسفية للتاريخ تعتمد (فلسفة السياسة) من جانب و(التفسير الجغرافي) للظواهر الاجتماعية من جانب ثان، و(فلسفة الحضارات) من جانب ثالث لذلك عدّه مجموعة من المفكرين الغربيين بأنه المؤسس بحق (لفلسفة التاريخ أو حكمته)[22]، قلنا فسر ابن خلدون منطق التاريخ على أساس (حلزوني) وليس (عجلة مغلقة) – كما فعل لاحقاً اشبنجلر! تخضع للحتمية إذ تتعاقب عنده الحضارة (الواحدة) من داخلها كما تتعاقب مع غيرها من (تجارب حضارية) لاحقة أو سابقة وفي هدى (الدور السياسي للدولة) بين النشأة والازدهار والانحطاط بمنظور واقعي (علمي) مقدم بثوب فلسفي. نعم ففي شخص ابن خلدون أجتمع (المؤرخ والعالم والفيلسوف) لذلك أخذ من الفلسفة بعدها العقلي، وشموليتها، ومنطقها، ومن التاريخ واقعيته، وعلميته، ومن العقيدة، أخلاقها وتجاربها ليصوغ منها مجتمعة (منهجاً واحداً)[23] يؤلف بين التاريخ والفلسفة والحياة ويرسي دعائم منطق فلسفي[24] للتاريخ يمكن رسم بعض مميزاته الآتية:

أ- الديناميكية – الحركية: المعبرة عن العمق الحيوي لحركة التاريخ.

ب- الجدلية – العضوية: الكاشفة عن وحدة (جدل الطبيعة والإنسان) والعقلانية التي تطبع تلك الوحدة أو نقائضها بحسب العوامل الداخلية والخارجية المتضافرة.

ج- التفاؤلية التي ينطوي عليها منطق التطور والتغير المستقى من (النص المقدس = القرآن الكريم) وبما يعني أن الانكفاء ليس هو آخر المطاف، فثمة فرصة لمباشرة مرحلة جديدة لتجربة حضارية جديدة إذا ما توافرت الشروط الموضوعية المناسبة لانجاز مثل هذا الهدف كما عرضه ابن خلدون، لهذه الأسباب، انطوى منطقه الفلسفي للتاريخ على القول:

ج/1- بالكلية الكاشفة عن وحدة التاريخ الحضاري وتنوعه، بحسب مكوناته (المتشابكة) بعد أن ربط سيرورة الحضارة بالدولة.

ج/2- السببية و(العلية) التي يجتمع فيها (الإنساني) مع (الطبيعي) وهي تؤول إلى (شرطية تاريخية) منطقية محكومة بمقدماتها أن كانت للصعود أو التراخي، أو الهبوط أخذت مساحة 30٪ من (عمر التجربة الحضارية) في تاريخ الأمم، وهي عنده نسبة علمية معقولة وواقعية حين جعل (حيوية) التجربة تنحصر بـ (80- 120) عاماً هي القدرة القصوى على صلاحية الحلول الاجتماعية – الاقتصادية والعقيدية لمشكلات المجتمع كما يتوقعها العقل الإنساني الإصلاحي.

ليخلص من وراء ذلك إلى (تمركز) ذلك المنطق في نتيجة محددة تقول «أن عامل قيام الحضارة» هو نفسه (عامل فنائها) ويعني به قانون (العصبية والترف) والعصبية لا تعني (الانغلاق والتعصب) بمقدار ما تكشف عن شدة تماسك الجماعة (من العصبة = أخوة يوسف) فأهل العصبية هؤلاء مع الرئيس حين ينصف، وعليه حين يغرق في الترف على حسابهم! فلا مشاحة من أن يكونوا عندئذ (مناؤون لصاحب الدولة في رئاستها) لهذا السبب عدّ (الترف) هو العامل (المهشم) للعصبية!.

وتلك هي البنية الجدلية لمنطق التاريخ كما أدركها هذا المفكر. وهكذا يصبح منطق التاريخ عنده كاشفاً عن مسار التاريخ لكل حضارة وقاطرة (الدولة) التي تقود صيرورة تلك الحضارة. بتعاقب حلزوني على

(سكة مزدوجة) من العلم والدين، والسياسة والأخلاق، والسيف والقلم، مما يتولد عنه تفاعلات (جدلية – عضوية) مركبة ومنقلبة لهذا السبب لا يمكن فهم (ديناميكية) نظرية ابن خلدون بمعزل عن جدليته التي تحرك باطن أحداث التاريخ[25] والتي بسببها كان إيقاع الحضارة العربية (بداوة ثم تحضر، فتدهور بما يكشف عن مزايا الأرض والحكومة والاقتصاد والسكان والعلماء حتى يصبح للفوائض دورها في إحداث النقلة النوعية لتلك الحضارة من الاستهلاك إلى الاكتفاء الذاتي وصولاً إلى الانتاج) عند الصعود واختلاف المعادلة المناقضة عند الهبوط! يتداولها منطق حي يكون فيه الجيل الأول جيل إبداع وبناء ثم جيل توازن بين متطلبات البداوة وشروط التحضر وأخيراً جيل الرخاء والبذخ الذي يجمع ثمار الترف من جهود الآخرين[26].

2/3- العامل الميتافيزيقي (الجدلي) التقدمي:

عزا هيجل (أبو الميتافيزيقية التاريخية) حركة التاريخ إلى (منطق الضرورة) التي أوجبتها (روح العلم) و(العقل المطلق) الذي كان بالقوة ثم حل في الطبيعة وتجسد بالإنسان ومؤسساته التي تتصاعد وتتلاحق، وبمقدمات تقودها (الدولة – والعظماء) لدفع ذلك التاريخ إلى أن يتحقق فيه (المطلق بالفعل). وتلك هي خاتمة المطاف!.

ولا ينفصل هذا المنطق الصارم الجدلي في حركة التاريخ عن شخص (البطل) الذي يستجيب لأشارات المطلق دون غيره من الناس فيأتي فعله مجسداً لأرادة الروح المطلق بطريقة حدسية غامضة يبدو فيه الطرف القريب كاشفاً عن إرادة ذاتية لكن الطرف الأبعد والأهم يتعلق بذلك المطلق لذلك يتبع العظيم خطى نظام عالمي – حضاري لمجتمعه وأمته بعدّه نطفة كامنة في رحم الزمان قذفت به الروح الكامنة في باطن التاريخ ليأتي ميلاده كناية عن تغيير شامل في بيته[27] وهكذا اجتمعت في فلسفة هيجل

الميتافيزيقية والمنطق ليلخص منهما إلى حتمية صارمة تقول أن مسار التاريخ يحكمه المطلق وأهدافه الخفية وأن كان الظاهر منها على السطح لا ينبئ بهذا الباطني. فهيجل إذن يتحدث عن التاريخ العام[28] النقدي الكاشف عن جوهر التاريخ الفلسفي ومنطقه وهو يجتاز المراحل الكبرى الثلاث[29] عبر تطور وعي الحرية عند الإنسان بتأثير قوة العقل وتناغم تخاطر الأرادات على وفق القاعدة القائلة «الشبيبة يدرك الشبيبة» والتي سبق وفهمها الفارابي في مدينته الفاضلة وهو يقرن بين سعادة أهل (المدينة الفاضلة)[30] ووجود (رئيس حكيم) ليتمكن بعقله المستفاد من الاتصال بالعقل الفعّال في فلك القمر ليلتقط أشاراته ويحولها إلى قرارات (لسعادة الناس) الذين ما عليهم إلاّ الطاعة الواعية.

هكذا نظر هيجل إلى صلة (العظيم) بالروح ولهذا السبب عدّ سيرورة التاريخ ومنطقه الصارم تقود إلى حركة متصاعدة لا تعبر عن التاريخ المجّرد بل عن تاريخ الفكر. ليقول لنا أخيراً باندماج أرادة العقل الإنساني[31] مع أرادة العقل المطلق وكيف تؤول كلا الإرادتين إلى خطوة متقدمة نحو الغايات القصوى التي تحقق المطلق بالفعل.

هذا المنطق الفلسفي الجدلي للتاريخ[32] عند هيجل يقول لنا: أن التاريخ ما هو إلاّ نوع من المقدمات المنطقية المتلاحقة الذي ينتقل فيه التقدم من الروح إلى المادة إلى العقل على وفق جدلية الفكر والنقيض والمركب الشهيرة من أجل ذلك قال هيجل: كان العقل سيد العالم وسيبقى هكذا فتاريخ العالم يتمثل لنا وكأنه (عملية منطقية عقلية)[33] صرفة.

3/3- العامل الاقتصادي، المادي، التقدمي:

ونعني به المنطق التاريخي المادي الجدلي الذي أقترن بماركس (1883م) الذي عارض فيه المنطق الهيجلي في تفسير التاريخ في الوقت الذي تبنى منهجه الجدلي وعدّه الصورة (المثالية) الموافقة للمنهج التاريخي المنشود

على رأي بعض الباحثين[34] وأن هو أستبدل الروح الهيجلية للمطلق بالإنتاج الاقتصادي وبصراع الطبقات كما استبدلت الأفكار الميتافيزيقية ومنطقها الجدلي، بالتجربة. لم يكن ماركس أو أنجلز قد كتبا بحوثاً متكاملة عن التفسير المادي للتاريخ كتلك التي توفرت لبليخانوف[35] وهو يتحدث عن الحتمية التاريخية في تدافع المراحل الخمس، على وفق منطق لا يجامل قاد من المشاعية الأولى إلى العبودية فالإقطاع وصولاً إلى مرحلة البرجوازية التي ستؤول إلى اشتراكية فشيوعية بتبادل أدوار الطبقات المتناقضة بين النزعة التقدمية والتكلس الرجعي! جميع ذلك مرده (الضرورة الاقتصادية) التي لا تنفصل عن ادوار الرجال العظام لقيادة النضال الطبقي، بعد أن يهئ رجل الفكر أذهان الناس للتغيير المرتقب! الذي قد يأتي دموياً لشراسة الخصوم، ومرارة الذكريات، كل ذلك من أجل تحرير القوى الإنتاجية وسد حاجات المجتمع[36]، في ضوء حلول ماركس للمسألة التاريخية على أساس (منطق) الدفع التاريخي القائم على:

أ- قانون التطور المتراكم لقوى الإنتاج كحصاد (لتراكم القيمة وفائضها)[37].

ب- قانون ضرورة التوافق بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

ج- التوافق بين البناء التحتي للمجتمع والبناء الفوقي للدولة.

ويكاد منطق التفسير الفلسفي لحركة التاريخ عند ماركس يتعكز كلياً على قوانينه المادية الثلاثة – قانون (الكم والكيف) واجتماع الأضداد – ونفي النفي، وهو يتعقب سيرورة التاريخ المترنحة بين (هدم وبناء) يتقدم إلى الأمام بحكم مقدمات ذلك المنطق وأن أحتوى ذلك التفسير مصاعب جمة دفعت بأنجلز إلى تكييف التعليل المذكور[38] لكن ذريعة ماركس في كل ذلك أنه كان يفند مرتكزات التفسير الهيجلي ومنطقه قبل أن يتأكد هو من أركان (نظريته) في منطق التاريخ ما دامت (المثالية)

هي الهدف من هجومه على (فلسفة البؤس) لبرودون ومبرراتها الهيجلية قائلاً «مثالية هيجل»(نتاج عقله) وهكذا «فلسفة التاريخ ليست إلاّ تاريخ الفلسفة، فلسفته الخاصة»[39] ولم يكن لدى هيجل مسائل ليضعها في قواعد كان عنده ديالكتيك فقط أستعار منه برودون اللفظ لأغراض التمييز بين (الخير والشر) فلا يعرض لنا (تاريخ اللوائح) المدنس أو المقدس بل التاريخ عنده هو «تاريخ متناقضاته» الذي جعل فيه «المبدأ هو الذي يصنع التاريخ وليس التاريخ هو الذي صنع المبدأ»[40]. وأخذ على برودون قوله «ليس صحيحاً أن تقول أن شيئاً ما يظهر وأن شيئاً ما ينتج ففي الحضارة كما في الكون ترى أن كل شيء وجد وصنع في الوجود منذ الأبدية» وهكذا وجدت الحقيقة الإنسانية كامنة في قلب الحقيقة الأبدية المطلقة[41].

وفي إطار منطق (الفكرة والنقيض والمركب) الهيجلية يحل برودون الحقيقة الإنسانية والعبقرية الاجتماعية في إطار من مفهوم (القيمة المشكلة) ومضمونها (الأيديولوجي = الكاثوليكي) كما هو شأن الذين يتحدثون عن السعادة والكمال بطريقة مثالية بين النظري والواقعي والمبادئ (المقدمات) والنتائج والفكرة والتطبيق والشكل والمضمون، والجوهر والحقيقة والصالح والطالح[42].

وينتقد منطق برودون الفلسفي عن التاريخ المقارن وكون العامل يعاني من بؤس واحتقار وتعاسة فيلوم بسببها الضمير العالمي. كما ينتقد تقسيمات برودون لمراحل التاريخ حسب الإنتاج (البطريركي) ونظام المذاهب والإقطاع، والنظام التضامني القائم على (قواعد ثابتة)[43] متناسياً حسب ماركس «أن التاريخ كله ليس إلاّ تحويلاً مستمراً للطبيعة البشرية»[44].

فالمنافسة عند برودون تغلف التاريخ بمنطق سوداوي لأنها تخلق التعاسة والشقاء وتسبب الحروب وتغير المناطق والطبيعة وتصهر القوميات وتخرب

الرأي العام وتقلب أفكار الحرية والمساواة والأخلاق وتهدم التجارة الحرة الشريفة لأنها كما يقول ماركس (تخدع الجميع) وتخلق (الاحتكار) و(الضرائب)[45]. ثم يحذر من النتيجة الحتمية على لسان (جورج ساند) «الصراع أو الموت الاصطدام الدموي أو العدم هكذا يجب أن نضع المسألة»[46].

لقد كان ماركس في منطقه السالف يسعى إلى قلب المنطق الهيجلي ونقله من (الطبيعة) إلى الفكر وحصر النشاط الإنساني العقلي والبدني في المظهر الاقتصادي فحسب وتأكيده على النظرية الطبيعية في التاريخ[47]، وهذا ما عدّه كولنجوود موقفاً استرداديا قياساً إلى استقلالية التاريخ الهيجلي[48] وهو يناقض مقولة التقدم الاجتماعي التي دعا لها الفكر الماركسي لهذا السبب وسم ويدجيري مذهبه بالدهرية[49]. كسائر المذاهب التي تستند إلى مبادئ مثالية بعد أن خلطت (المادية التاريخية) الواقع بالحلم في حديثها عن (الشيوعية) الفردوس الأرضي[50]، ونهاية التاريخ.

4/3- العامل البطولي، الاجتماعي:

لقد أختصر توماس كارليل (ت 1881م) منطق التاريخ بمقدمة واحدة ذات نتائج منطقية – تاريخية متنوعة[51]، واقصد بها (فكرة البطل، التاريخي، الاجتماعي، الحضاري)[52] التي قد تقدح الشرارة في الحقل المتيبس فتحيله إلى هشيم ولتعيد الزراعة من جديد هكذا هو التاريخ العالمي[53] عنده «تاريخ العظماء وما أنجزوه» أنهم روح التاريخ العالمي أنهم الأبطال[54] الذين يفتحون عهد البطولة التاريخية أمام الناس، لا تقتصر بطولتهم على السياسة أو القوة العسكرية، بل تمتد إلى الدين والأدب والفن، فهؤلاء وحدهم يعدون ممثلين لأوجه الحضارة المختلفة بمقدار ما يحققون من تغيير في الوعي والسلوك والحياة الاجتماعية، وفي عصرهم[55].

وإذا كان ثمة وقفة نقدية لمنطق التفسير البطولي لكارليل[56] نقول أن

البطل من صنع مجتمعه لا يفرض عليه ولا يأتي خارج سياقات منطق التاريخ وفلسفته لاقتصار الأثر الذي يتركه البطل على (بعض) أوجه النشاط[57]، مع أن مفهوم المنعطف الحضاري التاريخي، ونتائجه أكبر من ذلك (الجزء) مما يتوجب العناية بهذه القوى، فهي بحق المقدمات التي يتولد من فعلها التاريخ مثلما يتولد العظيم[58].

5/3- العامل البيولوجي (الحيوي) الحضاري:

الذي ينسب في القرن العشرين لاشبنجلر (ت 1936) وأن كانت جذوره تمتد إلى كل من فيكو وأبن خلدون بنسب متفاوتة، فلقد سعى اشبنجلر إلى تفسير منطق التاريخ على أساس العلية والمصير الكاشف عن تلازم مقدمات التاريخ مع نتائجه الحتمية (السقوط) في عملية (ظهور الحضارات وذهابها) بما يشبه مراحل عمر الإنسان أو كأحوال الشجرة مستقلة في تكونها عن الحضارات الأخرى بسبب قيامها على مكونات خاصة.

لقد عدّ هذا التفسير عودة للفلسفة الطبيعة ومنهج البحث الوضعي في رؤيته للتاريخ وكأنه سلسلة متتابعة الأحداث الفردية المتكاملة التي يسميها ثقافات ولكل ثقافة طابعها الخاص المعبر عن خصوصيتها، حتى وأن جاءت متماثلة مع الحضارات الأخرى من حيث الدورة الحيوية في تنقلها من (البربرية – البدائية، فالمدنية، وصولاً بها إلى الانهيار)[59] الناشئ عن تراكم التكنولوجيا، وذهاب القيم الروحية! تبدأ بعدها دورة حضارية بربرية جديدة ولكل واحدة من هذه المراحل دورة ثقافية، لا تربطها مع غيرها رابطة تاريخية أو حضارية لكن ثمة قانون خاص يحكمها.

لهذا السبب وجد اشبنجلر أن مصير الحضارة الغربية الحالي يشير إلى تدهور وتحلل نما فيه الجانب المادي/التكنولوجي على حساب الجانب الإنساني! ومن جانبه حسب كولنجوود اشبنجلر[60] وتوينبي من مدرسة واحدة في حديثه عن المدنيات العديدة وأن هو في حقيقة الأمر أقرب إلى ابن

خلدون كما سنرى منطق توينبي ونقارنه!.

6/3- عامل التحدي والاستجابة:

وهي نظرية توينبي (ت 1975م) التي تهتم بالبعد الحضاري الديني على أساس أن الظروف الصعبة هي التي تستثير الأمم، على أقامة الحضارات كنوع من الاستجابة على تحد قاس، مع تحفظه على عد القومية وحدة لدراسة التاريخ لأنه قدم عليها (الحضارة) عند قوميات متعددة، التي تنشأ بعامل ديني نبتَ هو الآخر داخل رحم حضارة سابقة (الأم) وهكذا جاء الإيقاع (حضارة، دين، حضارة).

أستدل على ذلك وغيره من دراسته لواحد وعشرين أنموذجاً حضارياً ليخالف فيها رأي القائلين (بالمركزية الأوربية) الوارثة (للمعجزة اليونانية) ويمهد بذلك لمنطق (حوار الحضارات) الذي قال به أكثر من مفكر ولاسيما جارودي، كما رفض تعميم مراحل التاريخ الأوربي (قديم ووسيط وحديث ومعاصر) على تواريخ الأمم الأخرى وحضاراتهم[61].

وانتقد توينبي فكرة الحتمية لدى هيجل واشبنجلر بخاصة نظرية الأخير في التعاقب الدوري لقولها بالانغلاق على الذات، وربط توينبي في منطق التحدي والاستجابة[62] بين التقدم الحضاري، والمكونين المادي والروحي[63] فالاستجابة الناجحة لديه تهدف إلى إعلاء روحي وفكري ومادي للمجتمع[64] من هنا جاء الرأي القائل عنه أنه يرد نشأة الحضارات إلى الدين[65]. وأن هو لم يوافق اشبنجلر على قوله بقرب سقوط الحضارة الغربية بفضل (استمدادها)[66] من الحضارات الأخرى وأن لم تكن أفضلها.

7/3- العامل الحضاري، المستقبلي:

وللقرن العشرين وماتلاه منطقه في تفسير التاريخ والحضارة بدا

بدراسات اشبنجلر عن المصير وآراء توينبي عن الاستمداد الذي قاد إلى فكرة (حوار الحضارات)[67] عند جارودي ليمد منه قناة وصل بين الشمال والجنوب لكن أنهيار المعسكر الأشتراكي وسقوط جدار برلين وتفكك حلف وارشو، والكوميكون، واستقراد امريكا بعرش (القطب الأوحد)[68] بعد عام 1990 كان وراء منطق الكيوسية القائل بـ:

أ- نهاية التاريخ لفوكوياما.

ب- صدام الحضارات لهنتنغتون.

ج- حروب المستقبل لتوفلر.

د- منطق القوة وعصرها لكنيدي.

وجميعها تترسم آفاق نظام دولي جديداً يتحدث عن (الفوز الليبرالي) وحرية التجارة والعولمة.. والثورة المعلوماتية، والقرية الصغيرة وثورة الأنفوميديا وجميعها وضعت العقل الإنساني أمام (منطق جديد) منطق القوة تجاه منطق العقل والحوار! فلمن سيكون الفوز؟ ذلك ما ستكشفه مجريات التاريخ القادم! ذلك هو منطق تفسير التاريخ عند الآخر، فكيف تعامل معه العرب، ماضياً وحاضراً، وكيف ينظرون لمستقبلهم؟ أن ابن خلدون وهو (يفلسف التاريخ) ويكشف عن منطقه الخفي لم ينطلق من فراغ ولم يكن نقطة البدء المعرفي! بمقدار ما كان (خاتمة) المطاف لسلسلة من الدراسات الفلسفية التاريخية الاجتماعية الباحثة عن منطقها، كل في ميدان اختصاصه، حتى وصلت ابن خلدون ليقول فيها قوله، حقاً أن المربع الخلدوني المنطقي التاريخي الذي يوازي المربع المنطقي الأرسطي يحضر أمام المتأمل لانجازات هذا المفكر المبدع الذي أستحضر (النص المقدس) و(تجربة صدر الإسلام) و(التراث العربي الإسلامي) الثر ليقارنه مع (واقع الحال) وليخرج منه بتفسيره الحيوي/العمراني وبذلك وضع قاعدة اللاحقين من العرب، الدلجي، ابن الأزرق، السخاوي... ومحمود شكري الالوسي

وعبـدة والكـواكبي وصـولاً إلى الحـصري.. وغـيره مـن المعاصـرين، وفي مقدمتهم السيد موسى الصدر وهـو مـا سنقف عليـه – مقارنـاً – مـع الـرأي الغربي في المبحث الثاني من هـذا الفصل.

ثانياً ـ المنظور الفلسفي للتاريخ عند السيد موسى الصدر:

مـن أجـل أن نقـف علـى حيـز (المنظـور الفلـسفي للتـاريخ للـسيد موسـى الصدر) في مجمل البنـاء الفلسفي للتاريخ والحضارة الذي عرضنا له بإيجاز في المبحث الأول من هـذا الفصل لابد أن نتأمل ما وصل إلينا منه، وما كتب عنه وبقدر ما تسمح به ظروف هذه الدراسـة ومـساحتها فلقـد كـشفت لنـا المـصادر الـصدرية عـن المـضمون الأخلاقـي للتـاريخ حـين عـدّ العدالـة هـي جوهرية حركية التاريخ وصيرورته الصاعدة من التخلف إلى التقدم [69] ما دام الإنسان، هـو صـانع ذلك التـاريخ والـدافع بـه إلى المـستقبل ومحركـه، بفـضل مثلـث العـلاقـة بينـه وبـين الله والـكـون (الطبيعـة)، علـى أسـاس أن حركة التاريخ يحكمها نظـام مرهـون بـوعي البـشر واجتهـادهم وجهـادهم بعـدّهم خلفـاء لله علـى هـذه الأرض كـل شـيء مـسخّر مـن أجـل الإنـسان وسعادته ورخائه. لذلك كان (الوضع التاريخي) عند السيد موسـى الـصدر يتجلى في الإنـسان الـذي يمتلـك الأشـياء ويـسخرها نحـو الأفـضل. فالتـاريخ صناعة إنسانية أرضية مستنيرة بنور السماء بمـا يعبر عـن إرادة الإنـسان[70] الصالح العارف ببعده الكوني. نعم فالعمل التاريخي الحق هو الانسجام مع الكون[71].

1- تكاملية التاريخ:

لا ينقطع الفعل التاريخي عند السيد الصدر بالموت بفضل سيرورة الزمن ونفاذه من الحياة إلى الموت، فالحياة الثانيـة. عليـه اخـذ مفهـوم المـوت عنـده

بعداً تفاؤلياً في إطار رضى (المؤمن) «فالموت عند المؤمن تحول من الأرض إلى السماء ومن المحدودية إلى اللامحدودية وتحطيم للقيود (المادية)، الموت خلق لا انعدام ولا حياة (حقة) الاّ بعد الموت»[72].

أ- ومعنى هذا أن التاريخ لا ينقطع بالموت أنما يستمر ويتواصل لأن الحياة الثانية هي الأصل والهدف والغاية النهائية لكنها أصل وغاية مرهونة بأعمال الإنسان في هذه الدنيا، عليه يصبح الثابت (الخلود الآخروي) مرتهن بالمتغير الدنيوي، هذه هي الدورية التاريخية في المنظور الإيماني، كذلك يقول سماحته «أن ظاهرة الموت ثم الحياة (تعبر) عن حقيقة التحول والتطور الكامل، فلا تحول إلاّ مع الموت.. الموت سبيل الكمال، الموت خلود، الموت سبيل لانكشاف الحقيقة»[73] (تلك هي نظرية النشوء والارتقاء)[74] في المفهوم الصدري، الكاشف عن الارتقاء بهذا المعنى إلى ذروته في (الاستشهاد) والمعبر عن البذل المعنوي والمادي من أجل الوطن[75] والعقيدة. هذا هو المفهوم الإيجابي للموت في التاريخ.

ب- يقابله مفهوم سلبي حين يتجسد الموت (معنوياً) في إطار من الواقع الاجتماعي صنيع الإنسان.. والمشاكل الاجتماعية والفقر.. والمرض والجهل و(الحرمان) فجميعها، تترك الإنسان جسم لا قوة فيه ولا وعي، فـ (الفقر) موت والجهل موت فكيف نبني وطننا بمجتمع نسبته الغالبة من الفقراء والمحرومين والجهلة[76].

ج- يريد السيد موسى الصدر أن يقول بجدلية الإنسان (الكوني) الذي يكمل دائرة الأرض والسماء والدنيا والآخرة والحياة والموت والطبيعة وما وراء الطبيعة أو قل المتغير والخالد. فالإنسان مع الله خالد منه واليه، والموت مرحلة من مراحل حياته يتنقل من هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى أوسع وأعم. فالإنسان المؤمن خالد أو يشعر بالخلود بينما الإنسان الذي يفتقر للأيمان الحقيقي يشعر بالنهاية والتوقف – الموت والتلاشي[77].

د- بمعنى آخر أن الموت الإيجابي هو المستقبل اللانهائي أو قل أن المستقبل هو «الحياة وضع الإنسان بعد الموت.. النعيم للأخيار»[78]. أما إذا كانت علاقة الإنسان مع الله سلبية فهو عند السيد موسى الصدر الخسران المبين، والنهاية والموت السلبي والانقطاع الذي يستشعره غير المؤمن[79]، وهذا يعني الأخذ بتقابلية الأعمال التاريخية بمفهومها المقدس الإيجابي والسلبي ما دام مفهوم قداسة الأعمال التاريخية[80]، لا يحققه إلاّ الإنسان الذي يتجه نحو الخير المعنوي الأسمى وأن ما عند الله خير وأبقى.. حب الخير يعني حب المعنويات لا حب الماديات[81].

هـ- لقد جاء تفسيره العقلاني النقدي للتاريخ تحت مصطلح السراط المستقيم المعتدل المتوسط التكاملي لما ينطوي عليه هذا المفهوم تاريخياً [82] من تجنب للتطرف والانحراف.

و- وإذا كان التاريخ لا يتقدم عند السيد موسى الصدر إلاّ بالعمل الإنساني النافع فأن معيقات ذلك التاريخ يسميها (اليوم) بجبهة الهدم والطغيان والظلم[83]، ومعنى هذا أن التاريخ لا يتحرك إلاّ بتفاؤل وثقة ولنحرّك العقول والأيدي ولنمشي حتى على الشوك ولنصبر حتى على الاتهام ولنتقدم للمسيرة هذه المنطلقات ولنتجاوز الجمود ونترجم حاجات المحرومين إلى منجزات ولنبدأ مسيرة التغيير الإيجابي [84] فالتاريخ لا يدفعه إلاّ المواقف الكبيرة المواقف البطولية[85] وإقصاء الحرمان من حياة الناس[86] لأنه في جوهره عامل معيق لحركة التاريخ ومعطل لقدرات الملايين من الناس[87].

ز- لهذا السبب قال السيد الصدر لمحاوريه عام 1973 أن حركة التاريخ تدور حول محور واحد هو الإنسان وإرادة الإنسان[88]، وقال تعليقاً على فكرة المستقبل كما يراه للناس سأعمل وأطالب المواطنين أن يعملوا لصناعة المستقبل ولبناء المستقبل لا اكتشاف المستقبل. أن حركة التاريخ وجبر التاريخ وعقارب ساعة التاريخ كلها تدور حول محور واحد هو الإنسان

هـو أرادة الإنـسان[89] وبهـذا تجـاوز الإطـار المـاوراني الـذي عـادة مـا يغلـف الخطابـات الدينيـة في تفـسيرها للتـاريخ والـزمن والمستقبل على الـرغم مـن أيمانه بالبعد المقدس للزمن.

ح- فالبعد المقدس للزمن الأرضي يجده الصدر نقطة مركـزية يلتقـي عندها الخالد والمتغير فثمة أزمنـة مقدسـة كمـا توجـد أمـاكن مقدسـة في المفهوم الحركـي للـزمن مثـل ليلـة القـدر وشـهر رمـضان وأيـام الحـج في ذي الحجة. ودليله في ذلك الخطاب المقدس: القرآن الكـريم[90] والقداسـة لما هـو كـوني فيمـا هـو متغير تلخصها موازنـة ليلـة القـدر بـ ألـف شـهر ممـا تعـدون بـدلالات الأيمـان القلبي مـن جانـب المتغير البـشري والوحـدة الكـونيـة الـتي تتفـوق علـى حـساباتنا الماديـة [91] الكاشـفة عـن العلاقـة المتمثلـة بـين (الله والنبي والوحي)[92] غلبة الروم – فالنص الخالد يوثق للآتي بمعنى أن القرآن يوجه فـي كـل عصـر وفـي كـل زمـن مهمـا سـبق الأمـر[93] وذلـك مـن صـور المعجزة الإلهية والعناية الربانية لتأكيد موضوع الاستخلاف.

ط- والإنـسان الخليفـة هـو الـذي يحـكـم معادلـة التـاريخ والجغرافيـة والوعي ويتحمل المسؤولية ويتصرف بوعي، الإنسان مخير لا مسير[94]. وحين يكـون ذلك الإنسان عالماً عارفـاً بمعنـى أن الخـط البيـاني لحركـة التـاريخ عند السيد الصدر مقترن بالعلم والمعرفة بعدهما وسيلة الإنسان في تـسخير الأشياء في مجال كـوني لا يقتصر على الكرة الأرضية[95].

لهذا السبب عدّ السيد موسى الصدر العمل التاريخي لايتحقق الاّ هو في الانسجام مع الـكون[96] والخروج من الظلمات إلى النـور[97] وهـكـذا يقـرر الإنسان الحق مصيره ومستقبله من خلال أعماله الجليلة والعكس صحيح. انطلاقاً من شهادة النص المقدس القائل «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا مـا بأنفـسهم»[98]، محـذراً النـاس مـن مفهـوم المـوت الـسلبي والانحطـاط الحضاري والانـكفاء التاريخي، فالأمم عند موسى الصدر مثل الأفراد تحيا

وتموت إذا فقدت الأسس الضرورية للبقاء بسبب الشرك والظلم وهدر الطاقات[99] فموت الأمة يعني عنده موت لمقوماتها.. وليس أبادتها مادياً كما جرى لقوم شعيب[100].

2- منطق التاريخ:

ينتقد السيد موسى الصدر الذين لم يفهموا منطق التاريخ، فأنه يرى (أن للتاريخ منطقه الحيوي) ومن يتجاهل منطق التاريخ أنما يجهل القوانين الاجتماعية الثابتة ولم يستوعب مضمون النص المقدس الذي يرفض الفقر والحرمان والظلم والتجاوز على حرية الإنسان وحرمته وحقوقه[101].

أ- بمعنى أن التفسير الصدري للتاريخ والحضارة ينطلق من مضمون أخلاقي تعد فيه العدالة جوهر حركته وصيرورته الصاعدة من الانحطاط إلى النهضة[102]. لذلك يقف إلى جانب المحرومين بعدّهم قوة تاريخية معطلة عن دورها تسهم في التقدم والنهضة[103] مما يتطلب تحويل (حركة المحرومين) من حركة عفوية إلى تاريخية، بقصد تحرير أصحابها من أسباب حرمانهم ليكونوا قوة تاريخية[104]، وبهذه الكيفية تتحقق (العدالة الكونية)[105] ويكون الإنسان (قوة محركة للتاريخ)[106]. لا مجال للصدفة عند الصدر في حركة التاريخ[107] أنما يجمع العلم إلى حركية التاريخ فيرى «أن الفلسفة في الكون تحتم علينا الاعتبار وأن ليس هناك صدفة بل أسباب ومسببات»[108].

ب- حركة التاريخ ومنطقه محكومان بنظام مرهون بوعي البشر، قاعدته الإلهية «وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى وأن سعيه سوف يرى»[109]، كما لا يفصل بين منطق التاريخ وعالم الأسباب ما دام خالق الوجود عند السيد موسى الصدر قد خلق لنا كل شيء، لكن لكل شيء مفتاح ؛ ومفتاح (التاريخ) العلم والعلم الشامل[110]. وأن لا فعل تاريخي إلاّ إذا انطلق من معيار أخلاقي يقول فيه النص المقدس «أن أكرمكم عند الله

اتقاكم»[111]، بما يعبر عن اقتران القول بالعمل[112]. بمعنى أننا نتحدث عن منطق العمل التاريخي (الإيجابي) الذي صدر عند السيد الصدر لوجه الله وفي سبيل الله، عمل متناسب مع العالم يخلد بخلود العالم يواكب موكب العالم، وقافلة العالم[113]. كما قرن بين (النهضة المنشودة وأسبابها) فلا نهضة من غير امتلاك أسباب العلم والتقدم[114]، وصولاً إلى (الوضع التاريخي) المنشود الذي يتجلى في الإنسان الذي يمتلك الأشياء[115]، ويسخرها نحو حياة أفضل لا أن تمتلكه الأشياء فيصبح عبداً لها أنه السيد أنه خليفة الله في أرضه.

ج- ووجد السيد موسى الصدر أن أساليب التعبير الإنساني عن منطق التكليف والاستخلاف يتجلى في ثلاث صور (الفطرة والوحي) أما الثالثة فهي بالمصائب والمحن الناتجة عن تقصيره أو قصوره [116]، بسبب الجهل، أو المنع أو القمع ومصادرة الحرية والعدالة ويصل في تتبعه لمنطق التاريخ إلى فهم (أخلاقي) جميل لطبيعة الفعل الإنساني في مدياته الكونية قائلاً: «أن الله من وراء قلب المرء يقوده في جميع أفعاله وأخلاقه وأحاسيسه، فجميع نشاطات المؤمن تنطلق من القيادة الإلهية التي تعاون الضمير الإنساني وتتحد به وتوقظه وتصقله لكي تكون هذه النشاطات في انطلاقها صادرة عن الخط الإنساني الكوني السليم»[117] بعيداً عن المفهوم الجبري أو القدرة التاريخية.

د- واللافت للنظر أن السيد الصدر لا يتحدث عن العلاقة بين المرء والخالق (جسداً أو عقلاً) فحسب أنما خصها (بالقلب والضمير) ليقول لنا أن طمأنينة الإنسان وهو يعبر عن منطق التاريخ تمر عبر القلب والفؤاد التي لخص بها الخطاب المقدس مجمل الموقف الفلسفي في (حوارية الخليل (ع) والله سبحانه وتعالى) قال: «أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي»[118]. فلا تدفق تاريخي من غير ثقة وطمأنينة وأمن وأمان! وهذا هو رأس المثلث

لدوافع الإنسان وذلك هو (الخط المستقيم)[119]، و(السراط القويم) الذي يمثل النعمة الحقة التي يحثنا عليها منطق التاريخ عند السيد موسى الصدر أنه المنهج المستقيم أو كما قال هو الخط المستقيم المرسوم لنا حتى نستفيد من حياتنا ومن كوننا ومن مماتنا نسلك (الطريق الصحيح) ونبلغ الغاية الصحيحة[120] ذلك هو العمل التاريخي متجسداً في، عمل الصالحات والعمل الاجتماعي[121] الناجم عن (إطاعة الله في الحلال والحرام وفي الحق وفي الواجب)[122]، حين يمارسه (الإنسان الصالح) الذي يشكل أساس المجتمع الصالح الذي يزدهر بالحكم الصالح[123].

هـ- أن السيد الصدر أراد أن يقول لنا على الرغم من أن جميع الأشياء التي يبتكرها العقل الإنساني متكاملة ومتغيرة مع ذلك لا يمكن أن تكون سنداً وثقة وتطميناً للإنسان في حياته، فالإنسان يحتاج حاجة ملحة إلى الاتصال بشيء ثابت حتى يستقر وحتى ينطلق في حياته فيحرك الحياة[124] التاريخ هكذا يكون التحرك الصحيح في التاريخ من نقطة ثابتة (مرتكز) نحو الأشياء المتحركة والمتغيرة[125] على وفق قواعد كونية.

و- فالإنسان الواقف بين الله وبين مخلوقاته (هو المخلوق)[126] الحق الذي ينسجم مع الواجب الكوني والأيمان بالفطرة فهو واقف في الاتجاه الصحيح في هذا الموكب الكوني ويكون معبراً عن وحدة الكون في المجتمع وسبباً للسير نحو الخير نحو الغاية من الخلق[127] وهدفيه التاريخ.

3- الإنسان صانع التاريخ ومحركه بشروط الثابت والمتحول:

أ- يرى السيد موسى الصدر أن «الإنسان هو الجزء الممتاز من الكون» إذا ما امن (بقوة الوجود الكوني والإلهي)، وأنطلق من فكرة (الاستخلاف)[128] بمعنى أن ما هو متيسر له في هذا الوجود فهو موجود لأجله (ومقام خلافة الله في الأرض) يرتكز على رؤية وجودية يلتحم فيها كل شيء مع كل شيء يستمد فيها الإنسان طاقته وصلاحه من الله الذي

خلقه وعلمه ما لم يعلم، فمفهوم الاستخلاف يعني عند السيد الصدر تبديل القوة بالفعل واكتناه العلم بالكون واكتشاف قوانينه[129] وليس في رؤية صوفية.

ب- والإنسان العاقل، الحر، الكوني هو الذي أكتسب دروسه التاريخية عبر العصور والدهور والتغير والتطور في إطار علاقة جدلية، مع الأرض (الطبيعة) ومع (السماء) = الأسباب! ومع الآخرين وصولاً إلى (المجتمع الإنساني) الذي هو عند الصدر لا الفردي ولا الجماعي، حسب المفاهيم الغربية للفردي والاجتماعي أنه مجتمع موحد متماسك لا منقسم ولا متصارع يكون العمل فيه (نوع من أنواع العبادة)[130] والتعاون بين بني جنسه أساساً للمحبة والحوار وسبيلاً لخير الجميع[131] وهكذا هو مجتمع الناس الصالحين المستخلفين.

ج- الإنسان صانع التاريخ خلق حراً لكن حريته مقيدة مع أنه سيد الأرض[132] مقيدة لأنه مخلوق وعابد، حركة التاريخ الإيجابية يديرها (الإنسان الصالح) بالعمل الصالح[133] فيه تتحقق العلاقة مع الله، والبقاء والديمومة والكونية، التي تعني أن الإنسان الصالح العاقل هو الذي يسخر نعماء الله لخير الناس ولا يحتكرها أو يستحوذ عليها[134]، كما يستوعب الشريعة الإلهية وهي عند السيد الصدر القوانين والحقائق الكونية التي يجب سلوكها في سبيل اكتمال الإنسان أو في سبيل أصلاح روابطه مع الكون (الطبيعة) وما بعدها أو مع أخيه الإنسان[135].

د- أن مصير الإنسان على هذه الأرض (مرتبط بإرادة الإنسان)[136] التي تثمر دفعاً تاريخياً وحضارة في إطار ثلاثية الإرادة الحرة والمصالح والحاجات الخاصة وإدراك الأم الأمة / الآخرين، والوعي والاستيعاب والانفتاح العقلي أمام الحقائق الكونية بها يتمكن الإنسان من رسم خط مستقبله فيسعد نفسه وأمته ويتقدم أو العكس[137] إذا ما تعذر عليه

الإدراك الصحيح.

هـ- ومفهوم الاستخلاف يعني أن دور الإنسان الحيوي يتسع ويكبر إلى اللانهاية[138] وصولاً إلى مفهوم (الإنسان الكبير = الكوني) الذي يؤدي الدور الكبير – خلافة الله – مخلوق لله بالذات ومحاولته تخطي الوقائع الجاهلية والمعيقة حقاً أن الإنسان إذا امن أيماناً كاملاً وأعطى الله دوره الحقيقي في الكون يشعره بقوة واستقرار[139] فكأننا إزاء (وحدة وجود مطلقة) طرفها المتغير هو الإنسان وطرفها السببي الأبعد هو الله، عبر عن المفهوم الصحيح للاستخلاف[140] ولكن بطريقة واقعية لا صوفية هذا من حيث الجدل المثلث الذي يربط الإنسان بالخالق (الله) وبالمخلوق (الطبيعة) ونتائج وعي هذه العلاقة إيجابياً (الحضارة).

و- أما الإنسان بعّده كائناً يعيش على مسرح مجهول فنتج عنه أعظم الآثار المعبرة عن مفهوم الاستخلاف ممثلة بمنجزاته. نعم الإنسان الجسد المدفوع بالحاجة والضرورة أنتج علوماً جمّة ما دامت (الحاجة أم الاختراع) والإنسان المأخوذ بدهشته العقلية من المجهولات، أنتج (فلسفات) والإنسان الخائف من المجهول ومن الغامض والآتي والمستقبل وما بعد الحياة أنتج نزعة إيمانية (قلبية) هكذا، من (العلوم) و(الفلسفات) و(العقائد الدينية) قام صرح الحضارة المادي (العام) والمعنوي الثقافي الروحي الخاص وهو أمر سنفصل القول فيه عند تناولنا لمسألة الحضارة عند السيد الصدر وإذا لم تكن نظرتنا للعلاقة بين أطراف الوجود وأسبابه وبين سيرورة التاريخ والمنجز الحضاري مثلثة يصعب علينا تطبيق هذا المنظور على الواقع المعاصر أولاً ولا نتمكن من وضع (التوجه الإيماني/ الديني) في موقعه المناسب، ثانياً، يفسر ذلك قول السيد الصدر، أنني أعتقد أن الإنسان إذا آمن أيماناً كاملاً وأعطى لله دوره الحقيقي (وخشي الله) وجعله رقيباً عليه من الكون واعتبر بديلاً عن الأسباب المادية أي آمن به خالقاً للأسباب

والمسببات المسببة لمكاسبه الحضارية من علم أو تنظيم أو صناعة أو فلسفة أو فن أبعاده الحقيقية يشعر بقوة واستقرار ويتمتع بحياته ويستفيد من مكاسبه[141].

ز- الإنسان عند السيد الصدر فرداً ومجتمعاً هو مجموعة أحاسيس وحاجات لها معايير معقولة[142] وقائمة على قواعد (العقل والحرية والشعور بالمسؤولية). نعم فمن غير الحرية تتهاوى جميع قواعد الاستخلاف والتكليف والمسؤولية. لقد كانت الحرية ومازالت وستبقى أفضل وسيلة لتجنيد طاقات الإنسان كلها ولا صيانة للحرية إلاّ بالحرية أنها أفضل وسيلة لاستثمار طاقات الفرد في خدمة مجتمعه وهي اعتراف بكرامة الإنسان وحسن الظن به[143] وإلاّ فقدنا المبرر الأخلاقي للمسؤولية التاريخية. والمعنى الجوهري للحرية هنا يعني تحرر من الغير وتحرر من النفس[144] هي الجهاد الأكبر في الحياة العملية لكن هذه الحرية عند موسى الصدر وذلك التحرر منضبطان بهما غادر الإنسان حياة الفوضى وشريعة الغاب، فالنظام عنده والتنظيم عنوان التقدم السليم للإنسان بهما أقام العمران فلا يمكن إيصال النفع إلى الإنسان بصورة كاملة في هذا الكون المنظم إلاّ بطريق التنظيم وأن الحاجات الإنسانية مقدسة وتلبيتها من الله نعمة وحدودها الصحيحة تعاليم دينية بهذا قال لنا الصدر أن العلوم والفلسفات والأديان أسس متكاملة لمنجزات الإنسان الصالح من أجل حياة سعيدة تفصح عن مكنون (الاستخلاف الحق)[145] في هذه الدنيا.

ح- لم يميز الصدر في حديثه عن الإنسان الكوني بين رجل وامرأة ما دام التعبير عن مسؤولية أي منهما يعادل الوعي[146] فـ: (المرأة والرجل متساويان رغم تفاوت كفايتهما)[147] بلى فلقد كان موقف السيد موسى الصدر من المرأة متميزاً[148] إذا ما كانت في تفاعل واع مع الكون والمجتمع الصالح والحاكم الصالح والرجل الصالح.

ط- ولتميز هذا المفهوم للحرية عن المفهوم السائد في الحضارة المعاصرة (التي ينتقدها) قال السيد موسى الصدر لا أعتقد أن الحضارة الحديثة آمنت بالحرية الصحيحة للمرأة لأنها «أعلنت عن تحرير المرأة لكنها قيدتها عملياً بمختلف وسائل الأعلام والتجارة والأزياء.. وركزت على الجانب الأنثوي فيها، وهذا يؤدي إلى تقصير عمر المرأة»[149] ودورها بخلاف ما أراد لها الدين الحق ولاسيما الإسلام «فالدين لايمنع إطلاقاً من ممارسة المرأة لمختلف النشاطات الاجتماعية وأن كان يفضل لها ولا يفرض عليها النشاط الأسري في البيت»[150]. فالمرأة (الإنسان) إذا عند الإمام الصدر عامل تاريخي مهم وفاعل في صناعة الحضارة (كرمها الإسلام وأهانها المسلمون)[151]، هذا هو واقع الحال في ظروف الانحطاط، مع أن القرآن جعل من الزواج الإسلامي مؤسسة ديمقراطية مصغرة يحق فيها للزوجين على السواء تحديد صلاحيتها ضمناً حسب اتفاقية مسبقة ومعلنة ومن أجل نجاح التجربة، كلف أحدهما (الزوج) برئاسة هذا المجتمع المصغر[152]، وللدلالة العملية لهذا المنظور قال السيد موسى الصدر «فبودي أن أتمكن من تجنيد نساء أمتي على حمل السلاح، لكي يحلن بالاشتراك مع الرجل دون تكرار المأساة البولونية على أرضنا»[153]. لقد حث الصدر على تحرير المرأة من وطأة القرون الماضية قائلاً «الإسلام الصحيح هو عوننا الأكبر على بعض المسلمين»[154] في زماننا هذا وحذر من التركيز على الجانب الأنثوي (الجنس) في المرأة لأنه يؤدي إلى تقصير عمر المرأة بتقليل فرصها، كما هو الحال في الحضارة الحديثة [155] وما آل أليه واقع المرأة بعد حربين عالميتين. أما إذا انطلقت من القواعد العامة التي يتطلق منها الإنسان العاقل في العمل التاريخي الصالح أدركت (اليقين، والأيمان، وصورة الأيمان) نعم فالأيمان القلبي هو يقين الإنسان، والولاية في أقامة المجتمع الصالح عن طريق تكوين حكم صالح، والرغبات (الإنسانية)

المتقابلة بين الرجل والمرأة هي من صميم الخلق كذلك هي مقدسة شرط انسجامها مع وجود الإنسان وغايته في الحياة[156] والاستخلاف هكذا أراد أن يقول لنا «أن الدين أفضل وسيلة للحياة قبل أن يكون زاداً للآخرة»[157]، به نسهل سبل العيش الكريم شرط معرفة بعده الكوني.

ي- والولاية التي ينشدها الصدر هنا تعني «أقامة المجتمع الصالح عن طريق تكوين حكم صالح» لكي نضمن فرص نمو الإنسان وكماله أكثر من أي عمل آخر فالولاية لديه مؤسسة، قائمة على فكرة كونية، الولاية ليست تاريخية، بل مسألة كل مجتمع وكل زمان[158] لحل المعضلات اليومية ومواجهة المستجدات الحضارية[159] أنها المفتاح العقلاني للحياة السعيدة (المنشودة) المتوازنة. أن هذا التدرج من فكرة الإنسان الكوني وفكرة الخليفة امرأة كان أم رجلاً المتجه نحو المجتمع الصالح يصل إلى الجماعة المتفاعلة التي تمارس حياتها على المسرح الجغرافي، تحت عنوان (القومية الإنسانية)، فالسيد موسى الصدر يرفض المفاهيم المغلقة والاستعلائية والفاشية والعنصرية للأمة ويتحدث عن (القومية المنفتحة، الإنسانية) التي (لا تتنافى مع التعاليم الدينية) وهي عنده مرحلة طبيعية (وسطى) بين الفردية والإنسانية (العالمية) إذا قامت على مبدأ التعارف أي التفاعل والتكامل[160] التي بشر بها النص المقدس، بمعنى أن (القومية) عند السيد موسى الصدر «تعد مرحلة طبيعية لحياة الإنسان (الوسط) بين الفردية وبين الإنسانية العالمية»[161] أساسها روح التفاعل الإنساني، فعلى نوع العلاقة بين الناس والأرض والسماء يأتي الإنجاز الحضاري مسترشداً بالدين الحق.

يا- ولما كان أصل المجتمعات «يقوم على التفاعل ومبادلة التجارب والكفايات (فأن) للقومية في تكوين هذه الكفايات دور كبير»[162] يؤيدها النص المقدس[163] الذي صرح بأن التعارف والتعاون يقودان إلى

(التفاعل) و(التكامل) الحضاري الذي يفضي إلى نوع من القومية الإنسانية[164] ما دام سماحة السيد موسى الصدر يرى «أن الله اله الجميع ولا وجود لدين يدعو إلى الانعزال واحتقار الآخرين»[165] والاّ حكم على نفسه بالغفلة والانغلاق؛ شرط أن يقترن ذلك كله (بالعمل الصالح لإقامة الحكم الصالح) والحكم الصالح أهم عناصر أقامة المجتمع الصالح، وهذا الأخير يشكل أرضية خصبة لبناء الإنسان الصالح[166] في زماننا هذا.

يب- ولما كانت جميع هذه المقدمات عبارة عن وسائل لبلوغ السعادة المؤقتة والدائمية للإنسان (في الدنيا والآخرة) علّق السيد موسى الصدر سعادة الإنسان وشقائه بها فالمنطق القرآني يرى، ليس فقط (السعادة الفردية) و(الشقاء الفردي) أو (سعادتي الاجتماعية وشقائي الاجتماعي) نحن حسب فهم السيد الصدر للنص المقدس بشراً نخلق سعادتنا وشقائنا الاجتماعي على ضوء القاعدة القرآنية القائلة «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[167] مما يؤكد حقيقة كون الإنسان مخير ومريد وليس مجبور ومقيد[168] هكذا خلق بفضل العلاقة الجدلية بين الأرض والسماء والمرء وخالقه والفرد ومجتمعه (وبيئته) والجماعة وسلطاتها[169].

4- الحضارة في مفهوم السيد موسى الصدر صيرورة تاريخية:

الحضارة تشكل خلاصة الجهد البشري المتجه صوب حل المعضلات المادية والمعنوية للإنسان في إطار مثلث نوهنا به من الحاجات والدوافع والنوازع تحركها (الحاجة) و(الدهشة) و(الرهبة)[170]، حتى استقامت حلول الإنسان على مر التاريخ صرحاً من العلوم والفلسفات والعقائد، أنه صرح الحضارة لكن هذا الصرح يصعد ويهبط في ضوء تغير العلاقة بين الإنسان وناسه ومسرحه الجغرافي والكوني ووعيه وعلاقته مع الأسباب العلوية، والذي يهم السيد الصدر هنا تكامل العلاقة بين هذه المنتجات الحضارية المدنية والثقافية على أساس كوني يعتمد مبدأ الاستخلاف

والصلاح اللذان يقودان عبر العقلانية والحرية إلى نوع من المسؤولية الاجتماعية والعقيدية فمتى ما كانت العلاقة ايجابية (جدلية) مع أطراف الوجود المادي والروحي كان العطاء مجزياً والعكس صحيح ما دام الهدف المشترك (السعادة والصلاح).

أ- فالتجارب البشرية عند السيد الصدر «متى وأينما حصلت هي ثورة إنسانية يجب الاستفادة منها»[171] في إطار مثلث (الاجتهاد والولاية والعمل الصالح)[172]. إن هذا المنظور الصدري للحضارة في ضوء شروطها الكونية والبشرية أملته ظروف الحياة المعاصرة والإحراجات التي واجهتها النظرية الفلسفية الموزعة بين منظور متشائم لمصير الحضارة الغربية ومصير الإنسان وآخر يراهن على (صراع) أو (علم) أو قوة رأس المال وسلطته في بلوغ غايته وحسم صراعه مع الآخرين.

ب- ولما كانت الإشكالية هنا أكبر من حقيقة المشكلات ذهب السيد الصدر إلى القوانين التي تحكم التاريخ والحضارة كما هو حكم (الضرورة والحرية) لفرط تأثير العامل الكوني بالعامل الإنساني، أي أننا إزاء إشكالية العلاقة بين (المتغير والثابت) أو الفاني والخالد، كما كان شأن الفلاسفة سابقاً منشغلين بقضية العلاقة بين (الكثرة والوحدة)[173] حتى اختلفوا فيها وحولها وهم في دار الإسلام فكيف بنا اليوم ونحن نواجه تحديات شتى فكرية وحضارية؟ هذه الأسباب وغيرها دفعت السيد موسى الصدر للحديث عن العلاقة بين (معيارية الدين) ومنطق التغير والتطور الدنيوي لظن البعض باستحالة توجيه نصوص (ثابتة) لمجتمعات متطورة وعلاقات متغيرة وظروف حياتية تتباين في الفترات التاريخية المختلفة[174] والعاقل يعترف بتفاوت الظروف المعاصرة مع ما كان عليه الناس قبل عشرات القرون[175].

ج- ولمعالجة الإشكالية يدخل الأمام الصدر في مباحث اللغة والفهم

والتأويل ولاسيما حين يختص الأمر (بالقرآن الكريم والحياة المتغيرة)[176] والإرادات المتعارضة مما يتطلب وقفة متأنية:

ج/1- ولا سبيل أمام هذه الإشكالية إلاّ (بالنص) الثابت و(العقل) الذي يريد اكتشاف العلاقة بين الخالد والفاني في زماننا هذا متخذاً من مسألة (الأنفاق اليوم) على المحرومين والفقراء والقضايا الأساسية وسيلة عملية للتوفيق بين النص ومشكلات الواقع (عقلاً)[177] في وطننا العربي الإسلامي، وعموم العالم الثالث.

ج/2- أن إشكالية الخالد والمتغير تعني الإمساك بمنطق التطور المأمون المستنير بالنص القرآني والمرشد للحياة المتحركة دوماً على قاعدة (الطريق المستقيم) الذي نتكبه بفضل وعي العلاقة الإيجابية بين الأرضي والسماوي بمعنى أن وجهة التطور تجري على وفق دلالات ربانية خالدة في الحياة الإنسانية (المتغيرة) انطلاقاً من القاعدة الصدرية القائلة أن (نص القرآن هو صانع التطور وقد جربته البشرية وبه أرتقت لسبعة قرون أنه مطور لا بمعنى الجبر المفروض من الخارج أنما بفضل إرادة الإنسان ووعيه ونيته الصالحة، هكذا فقط يصبح لعمل الإنسان قيمة تاريخية (حضارية) مقترنة بنسغ رحماني فهو سبحانه (أقرب إليك من حبل الوريد)[178] من جانب وأنت أيها الإنسان خليفة الله على الأرض[179] من جانب آخر، فإذا وجدنا أن الأمة المستنيرة بالقرآن (متخلفة معنى هذا أنها فقدت بوصلتها الرحمانية في الوصول إلى الحياة المزدهرة)[180] المطلوب إذا (الفهم العقلاني الصحيح للنص المقدس) في ضوء معطيات العصر.

ج/3- وحين ينسب السيد الصدر (التأخر لنا) و(التقدم لهم) للغربيين بعزوهما اليهم يقول هم ارادوها خطأً أو عمداً بمعنى أن ثمة خلل في سياقات التطور ومفهومه فالصحيح في التطور التاريخي الحضاري هو:

أولاً: التفائل بالخير لأنه سبيل لتطور وتنشيط الإنسان إلى العمل[181]

شرط توفر أسبابه.

ثانياً: لا نهضة جديدة من غير امتلاك أسباب العلم والتقدم[182].

ثالثاً: امتلاك الأسباب المادية والنفسية لصناعة الحضارة والمدنية (العلوم/ المادية) التي يتمتع بخيراتها أبناء المجتمع كافة[183].

رابعاً: كسب أيد جديدة للعمل ترتقي بمستوى الحضارة[184] نحو الأفضل.

خامساً: إيجاد المواطن (المؤمن الصالح) و(الحاكم الصالح) و(المجتمع الصالح)[185]، على قاعدة وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر، وفي ذلك يطول الحديث وإلاّ فسيكون الإنسان (في خسر)[186] أي منكفئ متخلف منحط وهو الواقع في زماننا هذا بمعنى أن الأمة لم تعتبر من دروس التاريخ ولا من تحذيرات النص المقدس[187] فبقيت منكفئة على نفسها.

د- هكذا تكون الأعمال المحمودة والإنجاز الحضاري إذا جاء العمل الإنساني متوافقاً مع الجزاء الإلهي خارج المفهوم الجبري فتصبح المعادلة الحضارية هكذا نحن ذاتنا مستقبلنا مجموع أعمالنا لوحة ذاتنا مجموعة الخطوط التي رسمناها في أيام الحياة[188]، هذا هو القصد الحضاري للدين خلق مجتمع متكامل متعاون موحد مؤمن يعيش الفطرة الواردة في (آية 30 من سورة الروم) ويحسن استثمار الزمن والعمل.

هـ- الدين في بنية الحضارة هو نوع من الخلق في عالم التشريع ينسجم مع الخلق في عالم التكوين، وهناك تناسب متين بين الشريعة وبين الخلق[189] فكلما أزداد علم الإنسان بالخلق يزداد إيمان الإنسان مما يخلق تناسباً بين العلم والأيمان والعمل التاريخي[190] والإنجاز الحضاري، هكذا يرى السيد موسى الصدر معادلة الحضارة.

و- ومثلما هو شأن القراءة الخلدونية للحضارة العربية الإسلامية في مسألة الاعتبار يرى السيد موسى الصدر علمياً أن العبر تمر علينا والوضع

الذي وصلنا أليه في هذا العصر في هذه المنطقة عبرة لمعالجة الأمور معالجة صحيحة والالتزام بالأخلاق والقيم والمناقب وتوثيق العلاقات الاجتماعية[191] ومعالجة عوامل القهر والحرمان والخوف فيها.

ز- هذا يعني واقعياً أن الإسلام وبعد كل هذه القرون كنص لم يفتقد قدرته على خلق حضارة جديدة متكاملة ذات مبادئ اجتماعية واقتصادية رصينة[192] شرط أن يحل (التعارض بين الضمير والعصر)[193].

ح- ولتمكين الناس من أدوارهم التاريخية تصبح العدالة عند السيد موسى الصدر عنوان المجتمع السعيد الذي يقطع دابر الحرمان والفقر والظلم ويحقق الاعتدال المالي في المصروف الرسمي والعدالة[194] فلا نهضة اليوم من غير ثلاثية العمل اليومي والمساعي والأعمال والجزاء العادل.

ط- التوجيه الأمثل للطاقات البشرية والثروات المادية لا يتحقق الاّ بالسعي لمجتمع الصلاح التي يكون فيها للدولة باب مفتوح بين الحاكم والناس فحين أحتجب الخليفة عن الناس في سالف العصور تحولت الخلافة إلى ملك عضوض وتحول الحاكم[195] إلى مالك وتحول بيت مال المسلمين إلى خزانة للحاكم وتحول الجيش إلى حرس خاص بالحاكم مع أن القاعدة الذهبية تقول (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته)[196] واحترام الرأي والرأي المخالف على أسس من الاجتهاد العقلاني والديمقراطية ونسبية الحقيقة وتعدد سبلها[197].

ي- السقوط الحضاري يعبر عنه السيد الصدر من خلال الانحرافات الخلقية والمعاصي الشائعة[198] والظلم والعدوان ويعقب عملياً بالقول «أنا لا أعتقد أن الأمة واجهت خطراً أكبر مما نواجهه الآن»[199] ولا خروج من ذلك إلاّ في:

ي/1- توحد العرب والمسلمين على قواعد عقلانية جديدة في التقارب والتفاهم والحوار لمواجهة المعضلات المشتركة.

ي/2- عرض الإسلام عرضاً علمياً بلغة العصر.. ونشره أمام الرأي العام العالمي لقطع الطريق على المنحرفين (والمتطرفين والمغالين والمنغلقين).

ي/3- المساعدة المادية في تخفيف المشكلات العالمية[200].

ي/4- الاستفادة من جوانب القوة في الحضارة الغربية والتقدم التقني والعلمي لأنها تمثل المستقبل[201].

ي/5- مماشاة العصر الذي نعيشه[202] باعتدال وموازنة.

ي/6- التمسك باليقظة الروحية في زمن المادة والعمل على محاربة مشكلة العصر باليقظة من الشكوك والمادة[203] والإلحاد.

يا- أما الدين (المكون المعنوي للحضارة) فهو عند السيد موسى الصدر «أفضل وسيلة للحياة قبل أن يكون زاداً للآخرة»[204]، أو سبيلاً للإرهاب. والدين هنا (ليس معارضاً للتقدم العلمي والاجتماعي)[205]. عليه لا يمكن رفع المستوى (العقيدي) الديني للمجتمع إلاّ برفع المستوى الاجتماعي ورفع مستوى الثقافة الدينية[206] السليمة. ساعين إلى الدين الحق الذي يختلف عن الدعاوى الدينية المتطرفة والتكفيرية والمنغلقة الموجودة في جميع الأديان، فهو يعلمنا التسابق في البناء ورفع المستوى الاجتماعي والخلقي مع سائر الطوائف رافضين التعصب والهدم وسائر الآثار السلبية التي عانينا منها متاعب جمّة[207] في زماننا هذا. ويحث السيد موسى الصدر على امتلاك شروط النهضة قائلاً «ليس المطلوب رفض التطور.. لكن المطلوب أن لا نفقد ذاتيتنا (خصوصيتنا وهويتنا الحضارية) وأصالتنا. وأن نجعل الإنتاجات البشرية الحديثة في إطارنا الأصيل وأن نزنها بمقاييسنا فنرفض ونختار ونبني من جديد أمة أصيلة[208].

يب- لهذا السبب أنتقد السيد موسى الصدر رسل الحضارة الغربية المادية لأنهم:

يب/1- عدّوا المشاعر الدينية والالتزامات المعنوية الإسلامية عقبات في

طريقهم فاستمروا بقلع جذورها وإطفاء جذوتها في العالم[209] (أنها مقدمة لحربهم على الإرهاب في القرن الحادي والعشرين).

يب/2- وانتقد أصنام العصر وعبودياته المادية[210].

يب/3- كما أنتقد (الطائفية) التي تناقض الوعي الديني الصحيح فمثل هذا الوعي يمثل (الدعامة المتينة لتحرير الإنسان من كهوف الطائفية، فالطائفية السلبية واحدة من عوامل الإعاقة لحركة الناس والتاريخ)[211].

يب/4- وأنتقد الحرمان وحياة القهر والظلم حتى بدا الدين الحق بسبب الحرمان (هو المحروم الأكبر)[212] كما أن الظلم يلغي الحرية ويقمع العدالة ويذبح المساواة فحين يدخل الدين عامل تحرير للإنسان من جميع هذه القيود يكون وسيلة لعملية دفع تاريخي لا حدود لها، لذلك يحاربه الظالمون[213]. أما نحن فنتمسك به مادام يمثل سلاحاً في النهضة به نعادل خلل حضارة الغرب، كما سنعرض لذلك في الموضوع اللاحق.

5- نقد سلبيات الحضارة المعاصرة ومعيقاتها (أزمة الحضارة) المعاصرة:

كشفت لنا السطور السابقة كيف وقف السيد موسى الصدر طويلاً عند محنة (الإنسان المعاصر) حتى مع أولئك الذين يعيشون مدنية متقدمة وهذا صلب موقفه النقدي من العقبات المعاصرة:

أ- أرجع قلق الإنسان إلى «التنكر لله وإعطاء الإنسان صفة الإطلاق لمصنوعاته حيث لم يعد هناك استقرار أو اطمئنان في حياته»[214]. مادام قد غادر فسطاط الروح وخيمة الخالق، فالقلق ناجم عن عدم استجابة الإنسان إلى مستلزمات أيمانه ولا علاج إلاّ بالانتماء الكلي (للقوة الربانية الكونية) والعودة إلى خيمتها. وأن مكاسب الإنسان المعاصر مهما بلغت كماً وكيفاً وشمولاً فهي لا تتعدى نطاق الإنسان ولا تخرج عن أنها من مصنوعاته[215].

نعم فلا تجاوز لإخفاقات الإنسان المعاصر وإخفاق النظريات الفلسفية المعاصرة إلاّ بالاستقرار والطمأنينة وبعودته إلى الأيمان المطلق[216]. فالخوف والقلق مرده هذا الضياع في دروب المادة ومفارقه الروح لعبقها بسبب:

أ/1- مادية الحضارة الغربية المطلقة واغترابها عن الله والروح.

أ/2- التحلل الخلقي والتسيّب عزل تأثير الخالق سبحانه عن الحياة الإنسانية وذهاب الحياء.

أ/3- إهمال الجوانب الوجودية للإنسان وطغيان النزعة الأنانية الملحدة.

ب- رافق ذلك عودة الجاهلية الأولى فالبشرية تعيش القهر بسبب الصراع بين طريق الهداية الإلهية (الحضارة المتوازنة الإنسانية) وطريق الجاهلية، الطريق المنحرف[217]. مع أن القانون الإلهي الصائب يترجم عملياً على وفق القاعدة القائلة «أعمل لدنياك.. وأعمل لآخرتك»[218]. على أساس نظرية الاستخلاف والتوازن والاستفادة من علوم العصر وكشوفاته وعقلانية الإنسان وتبصر بالنص المقدس[219].

ج- فشل الحضارة في إسعاد الناس أو تحريرهم من الظلم والعدوان[220]. فالقاعدة المنحرفة للحضارة المادية لا يبني عليها إلاّ الانحراف[221].

د- يحذر السيد موسى الصدر من (الاستعمار الفكري) الإعلامي والاضطهاد السياسي والعدوان العسكري من الغرب تحت دعاوى (الخطر الإسلامي) أو لعزل رجال الفكر الروحانيين عن المواطنين (بهدف سلخ المسلم عن دينه)[222] وسنده في ذلك حديث نبوي شريف جاء فيه «سيأتي زمان على أمتي يكون فيه القايض على دينه كالقابض على الجمر»[223]. ذلك هو الغزو الفكري المضاد للقيم الإسلامية وهو النوع الأخطر من أي استعمار آخر عرفناه لأنه يستهدف (الجذور العقائدية)[224]. ويترك المسلم حائراً ضائعاً في غربة واغتراب[225]. وليس هذا فقط بل يعني أن الغربي

نفسه يعيش أزمة حضارية حيث قال السيد الصدر «حتى لو افترضنا أنها حضارة فهي فاشلة لأنها تعاني من صعوبات عديدة وتناقضات ولم تتمكن من إسعاد البشر»[226].

ولا خروج من هذه الأزمة إلاّ بحضارة جديدة تأخذ ثمار العلوم والتقنية وتستعين بالأصالة الروحية والأخلاقية التراثية العقلانية – النقدية – الإنسانية، أنه الموقف الديني الإنساني (الوسط الذهبي) الذي يؤسس لحضارة عادلة، صالحة، إنسانية على قاعدة «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[227].

هـ- ولكي لا يفسر كلام السيد موسى الصدر على أنه دعوة للقطيعة مع الغرب ميز بين الجوانب الإيجابية في حضارته والجوانب السلبية، ودعا إلى الجمع بين إيجابيات الغرب وأخلاقيات الإسلام في إطار الاستخلاف[228]. أما سعي الآخر لكي يبقى الإسلام في إطار الأيمان التجريدي والتنكر لما وراء الطبيعة فالقصد منه أحداث فراغ روحي وفكري خطير[229] حاول فيها الإنسان تأليه ذاته[230] فضاع وضاعت معه دلالات الحضارة.

و- أما الأخطر بين مظاهر الأزمة المعاصرة فيكمن في الخطاب الموجة للشباب علماً أن الأجيال المتلاحقة كانت ترتبط في الأغلب بعواطفها (قلوبها) وأحاسيسها ومحبة بعضها لبعض رغم أنها كانت متفاوتة في القناعات والأفكار، وهذا أي التفاوت في الأفكار كان سبباً في تجديد المجتمع وتطلعه إلى الأمام والتغير نحو الأفضل[231]. ولكن كما لاحظ السيد موسى الصدر أن المفارقة تكمن في الانفصال بين الترابط العاطفي (القومي/القلبي) و(التفاوت الفكري) (العقيدي / الديني) مع أن تواصلها ووحدتها كانا من عوامل التقدم والتجدد الحضاري بين الماضي والحاضر والمستقبل[232]، العربي الإسلامي. نعم الخطورة من الانفكاك بين

(العاطفي والفكري) للمجتمع العربي المعاصر مقارنة مع (الفعل الفكري) يقود إلى انفصال الأجيال عن ماضيها ودفعها في أتون الحياة المادية المعاصرة[233].

ز- أما تأجيج الصراع بين الأمم والأديان والحضارات في العقود الأخيرة فمرده إلى المصالح الذاتية والتنافس غير الأخلاقي[234]، وليس بسبب النظام الاقتصادي الحر[235]. أنها العلمانية المادية[236]. مما يوجب أعادة تربية الإنسان تربية جديدة لأفق حضاري جديد يقوم على الحوار بين الأديان (الأيمان) ولاسيما المسيحية والإسلام[237]، ويرى السيد الصدر أن التنافس يتحول إلى صراع بين الأفراد والدول، الصراع يصبح صداماً والصراع الدائم بين البشر (ظاهرة فطرية) ناجمة عن التنافس لكن الذي حدث على مر التاريخ أن الصراع دائم ومستمر.. لماذا الصراع؟ لأن البشر (الذي لا يخشى الله) طامع والوسيلة محدودة والأطماع غير محدودة فيكون الدمار والحروب والمصائب[238] والاستعمار والعدوان أنه الطمع والجشع في سوق المال والتجارة كما ينتقد التفسير الماركسي وجدله المادي وقوانينه في الصراع، الذي سيترك في أزمة خانقة إلى أن تفكك مما لا سبيل معه الاّ بتحول الصراع إلى حوار وتفاهم وتعاون والأخذ بالحل العقلاني/الكوني، المادي/الروحي، وفكرة الحياتين والعدالة والقصاص العادل وطمأنينة النفس[239]. نعم الحوار الحضاري / والديني أساس الحل العادل[240] بين الشرق والغرب، كما هو ضروري بين الإسلام والمسيحية[241] مثلما العدل أساس الملك.

ح- هذا النقد لم يطلقه موسى الصدر لمجرد النقد، فهو المفكر الذي أنطلق من:

ح/1- القول بوحدة الموحدين، مادام الدين عبقاً رحمانياً أنطلق من الشرق بعامة ومن ديار العرب بخاصة ولاسيما المثلث الممتد بين (بابل والقدس، ومكة) حيث أكملت الرحلة الأبراهيمية دورتها الرحمانية ومن

داخل هذه الدائرة (كانت الحنيفية واليهودية والمسيحية والإسلام) كان ذلك بالأمس وستكون اليوم وغداً قالها بعد أن استعان بإله إبراهيم وإسماعيل وإله موسى وعيسى ومحمد ورب المستضعفين وإله الخلق أجمعين[242]. وعد تلاقي هذه المواسم في مجرى الزمن السائر دون توقف يحملنا معه إلى الينابيع المتدفقة التي صنعت التاريخ وخلقت الحضارات والقيم[243]. ولايقف هذا المفهوم المتفائل عند السيد الصدر بل عد (الأيمان هو سر النهضة والتقدم والفوز الأعظم ضد قوى الظلام، فالأيمان معرفة والمعرفة نور يفتح الدرب على مستقبل مشرق)[244]. ينطبق ذلك على وحدة المؤمنين الحقة المبرأة من الضغائن والأحقاد العنصرية ولاسيما في لبنان وفلسطين وبين المسلمين والمسيحيين، هذا هو حكم التاريخ الذي يصدر من (الجنوب)[245] اللبناني، ليحمي الصمود فيه مستقبل العرب والمسلمين وعموم المؤمنين فازدهار دول الإسلام الحق (اليوم) هو في جوهره نصر للإنسانية الباحثة عن العدالة[246].

ح/2- أن المنطق الحضاري الفلسفي للسيد موسى الصدر يتجلى عملياً في دعوته للتعايش الحضاري الذي لا يتم في الوطن الواحد، إلاّ بالحرية والإخاء وإنصاف المظلومين وتحقيق العدالة بجميع صورها[247]، لأنه يعلم جيداً أن الضرورة المعاصرة توجب علينا التذكير بالبعد الإنساني الحضاري للإسلام، والديانات الإنسانية التي جاءت لتحرير الإنسان من ضغوط الحضارة المادية في مقابل صعود ظاهرة مذهلة هي (الحضارة في الشرق)، حضارة إنسانية حقة وديناً قويماً لا تحقيراً للإنسان فيه أو تمييزاً بين عناصره[248]، على أساس المنظور المرآوي الذي نظر فيه بعض رجال الغرب إلينا، من خلال (مرايا محدبة أو مقعرة) تشوه حقيقتنا الإنسانية، لقصور فيهم لا فينا.

ح/3- السيد موسى الصدر وهو يتحدث بهذه الروح الحضارية عن

وحدة المؤمنين يذكرنا بأن التنوع والاختلاف بين الأمم والعقائد والأديان لا يشكل مثلبة مادام الحوار والتفاهم، وتعدد طرق المعرفة هو الحق الذي نوه به الخطاب المقدس القائل: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً»[249]. وهذا يعني أن التفاوت والاختلاف والتنوع سمة رحمانية في الأمم والأديان، وليس وسيلة للتصادم والصراع والكراهية[250]، فحتى داخل الدين الواحد ورد الخبر الشريف هكذا (بأن اختلاف أمتي رحمة).

ح/4- وحين أراد الأمام الصدر أن يرد عن (الدين الحق) طعنات الخصوم، لم يكتف ببيان مثالب المدنية الغربية التي نوهنا بها في الصفحات الفائتة وما تنطوي عليه من عقبات في طريق النهوض الحضاري بل راح يكشف الجوهر المشرق للنبوة المحمدية، ودورها (اليوم) في انتشال الإنسان من ورطته، عن طريق:

أولاً: العودة الإيجابية (لا الهروب) للفطرة التي تربط الإنسان بخالقه الواحد الأحد، مما يعني تحريره من أصنام العصر المادية وفكرة الجاهلية الجديدة في التعدد والشرك والنزعة الإمبراطورية القديمة الجديدة.

ثانياً: تحرير الإنسان من الغموض الذي كان وراء تقديس (المجهولات) وفتح مغاليق الطبيعة وجعلها واحة أمن وأمان للإنسان وليس (إلهة) جديدة وتعزيز روح الأمل والتفاؤل والمثابرة طوال حياته (من المهد إلى اللحد).

ثالثاً: التذكير بمثلث الحضارة القائم على شمولية الوجود ووحدة المجتمع الفاضل ورفض أسباب الظلم والعدوان والاستبداد والدعوة للمساواة في الحقوق والواجبات.

رابعاً: تهشيم صنمية (المال) وتحرير الناس من عبوديته القاسية والدعوة للتكافل على قاعدة «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل

الله فبشرهم بعذاب اليم﴾.

خامساً: التشبث بالحق وعده منطلقاً لكل شيء فلا مجاملة عليه مهما كانت المواقف والظروف، فالحق قوة أنها قوة الحق التي انتصرت في مواقف كثيرة على (حق القوة الغاشمة)

كما نريده اليوم في معارك الإنقاذ الإنسانية، ضد طواغيت العصر وجبابرته.

ح/5- أن السيد الصدر (موسى) يتجاوز (يتخطى) في نقده للعوامل المحركة للتاريخ (سيرورة) وصيرورة حضارية! الأجوبة التقليدية التي وقفنا عندها في المبحث الأول من هذه الدراسة، إلى القول بشبكة العوامل (الجدلية/ الديالكتيكية) المحركة للتاريخ على وفق رؤية أصيلة، فيرى سماحته أن منطق التاريخ أو الجدل أو الديالكتيك، أنما هو (ليس حكراً على أحد) هو وسيلة الفلسفة الإسلامية (بمعنى فلسفة المسلمين) في موقفهم من تفسير التاريخ وهذا التفسير لا يقبل مثلاً بعد (الاقتصاد) هو المحرك الوحيد بل يقول أن هناك عوامل كثيرة تحيط بالإنسان وبالحكام وبالشعب وتؤثر على تطوير الدولة[251]، تسهم في دفع التاريخ، ولا يقف عند هذا الحد! بل يعرض لنا التصور المستنبط من قلب المصادر العقيدية التي تعالج إشكالية الحياة الإنسانية واختلال المعايير في إطار (يتخطى) الحلول المادية التي عجزت في (قرن) عن معالجة هذه الإشكالية فكانت له مواقف من قضايا العمل والإنتاج، وفائض القيمة والبعد الاجتماعي للثروة والمال والأرض. نعم أن للمال وجهان فردي واجتماعي لا يجوز للأول أن ينعزل عن حركة المجتمع ولا المجتمع يحول دون النشاط الحر للأفراد، فمثل هذا النشاط إذا أكتسب شروطه الاجتماعية أصبح واحداً من عناصر القوة الحضارية، فالمعادلة بين (الإنسان، والمجتمع والسلطات والثروة) تعني إسقاط ذرائع الذين لم يدركوا طبيعة العلاقة التي تربط أطراف هذه

المعادلة، لذلك وقف السيد موسى الصدر يصحح الأخطاء هكذا:

أولاً: أن مفهوم العدالة الاقتصادية، في الإسلام اجتماعي بحسب أوضاع الأمة الإسلامية اليوم[252]، وفي هدى قواعدها المعروفة في (اجتماعية الثروة).

ثانياً: ومادام (الواقع) هو معين موسى الصدر في الحكم على الفجوة بين (النظر) و(العمل) وجد أن حركة المحرومين كانت عادلة وباتجاه تقدم الإنسان في التاريخ لا لمجرد العوامل التي تحدثنا عنها (سابقاً) ولكن الحركة هذه كانت من مقتضيات الضرورة التاريخية بسبب المزيد من العوامل التي تعتبر على خلاف (معاكسة) سير التاريخ[253]، حسب المفهوم المادي.

ثالثاً: وعن مكانة (العمل) وقيمته كما يراه الصدر وجد أن العمل في جوهره هو (صانع الحضارات) بفضل الصلة المثلثة بين (الإنسان والطبيعة والخالق) فـ (العمل) طريق الإنسان إلى الله مادام بالعمل يحقق الإنسان رسالته بالاستخلاف على الأرض[254]. العمل لم يكن عند السيد موسى الصدر (مصدر الثراء الرأسمالي) على حساب حقوق العاملين بل هو نشاط إنساني به يتقدم التاريخ الحضاري، مطلوب وضعه على أسس إنسانية عادلة لتحقيق الوصايا السماوية في الحياة الكريمة للإنسان[255] (العامل لا بوصفه عبداً للطبيعة، بل سيداً لثروتها بالعلم يواجه الإنسان الذعر من معميات الطبيعة[256]) وينتصر عليها ويسخرها له.

رابعاً: أما إشكالية (التفاوت الطبقي) التي هي (لازمة) الأدبيات الماركسية فالسيد موسى الصدر يتحدث في معرض بيانه لصعوبات تطبيق المفهوم الاقتصادي للتاريخ: عن هذا المفهوم من وجهة نظر نقدية – إسلامية متوازنة[257]، تتوافق مع ما سجله الشهيد الأول محمد باقر الصدر في مؤلفاته الكبرى[258]، كما نقد السيد موسى الصدر مفهوم أن وحدة الطبقة (العاملة) تحقق الفكر الموحد في المجتمع وتنفي الصراع الطبقي في

التاريخ[259] وعد ذلك حلاً خيالياً لإهماله العوامل الأخرى المحركة للإنسان وأن قيمة الأشياء تأتي من تمازج طاقة الإنسان مع مكونات الأشياء وفوائدها، أو قل تزاوج العمل مع الطبيعة[260]، لصالح الجميع بفضل العلاقة الجدلية مع المحيطين الاجتماعي والكوني.

خامساً: أما عن الثروة وسبل توزيعها فيضع السيد موسى الصدر فيصلاً بين المفهومين (الاشتراكي المادي) و(الإسلامي الشوري)[261]، مميزاً بين (فائض القيمة) الربوية والبعد الاجتماعي للمال في إطار من العدالة المنشودة في زماننا هذا[262]، وعلى أساس الخطاب المقدس وهو يصدح قائلاً «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة.. ومما رزقناهم ينفقون»[263]، لا بقصد التذكير بأهمية (الزكاة) في هذا السياق أنما لتأكيد مبدأ (اجتماعية الثروة) بجميع صورها، ريع زراعة صناعة، تجارة، ثروة حيوانية، معادن، بترول.. فالناس فيها سواء والتسوية في الأنفاق على المصالح العامة ذات النفع العام، التي للفقير فائدة أكثر من فائدة الثري[264]، وبذلك رفض السيد الصدر مفهوم (الطبقية) الضيق[265] وقال باجتماعية الحلول.

سادساً: أن القيمة وفائضها الموضوع الأثير عند ماركس، وصلتها بمفهوم الملكية (الخاصة والعامة) حظيت بنقد السيد موسى الصدر أن كانت ناشئة عن نشاط فردي أم اجتماعي، أم عام[266]، فلقد درس تحديد القيمة وبين أثرها على الإنتاج الحضاري الإنساني حيث يتحقق تراكم الثروة وتنامي رأس المال[267] كناتج حضاري لجهود الجماعة لابد أن يترك مردوداً اجتماعياً ينعكس على مجموعة المواطنين من حيث الوفاء بحاجاتهم (المباشرة) أو غير المباشرة من خلال مصروفات المؤسسات ذات (النفع العام) بطريقة عقلانية عادلة توفر لهم حياة كريمة وترد عنهم عاديات الزمن والأعداء وأحابيلهم وبهذا تستوي معادلة (العمل، والثروة، والعدالة، والمساواة، والتضحية) بما ينمي الانتاج الحضاري ويحقق طمأنينة الإنسان

(حاجة) و(دهشة) و(رهبة)، فيرتوي (الجسد) خيراً ويستقر (العقل) على قناعة بما ناله من علم ومعرفة يتوافق مع العمل ويتفوق عليه مثلما يطمئن القلب الباحث عن أمنه وأمانه بين (جبل) من التحديات! هكذا إذا السلامان؛ الداخلي الاجتماعي و(الكوني) إذا وجدا طريقهما إلى وعي إنساننا وجنانه أدرك مفاتيح الحياة الكريمة والحضارة المزدهرة والتاريخ الفاعل والعكس بالعكس. من هنا جاء التصاق الإنسان بالتاريخ وتشبثه بالعقيدة تلك هي خلاصة القراءة (الصدرية) لفلسفة التاريخ وقوله الأصيل فيها، أما خلاصة الدراسة فنقف عندها في السطور اللاحقة.

ثالثاً ـ نتائج الدراسة ومكانة السيد موسى الصدر في خارطة فلسفة التاريخ:

في عرضنا (للعام) من فلسفة التاريخ في المبحث الأول، وضعنا لوحة موجزة عن النشاط الفكري الإنساني الأكثر أهمية في الدرس الفلسفي المعاصر وأعني به محاولات الفلاسفة تفسير ما جرى ويجري على صعيد وقائع التاريخ وأحداثه، في سيرورته المتواصلة، بإخفاقاتها ونجاحاتها، وألحقناه (بالخاص) وأعني به دور السيد موسى الصدر في التنظير الفلسفي للتاريخ ومنطقه وللحضارة وشروطها ولقضايا الإنسان وعلاقاته التي تقوى بالأعمال الجليلة، والخلق القويم والقيم الفاضلة وروح التعاون والتكافل والمحبة والحرص على تحقيق العدالة والمساواة والتعامل بأحسان، مع من يشاركه العيش على أرضه (الخاصة) وعلى عموم الأرض في إطار (الاستخلاف) والعكس بالعكس، فيكون الانحطاط والسقوط والتنافس والصراع والصدام، والإلغاء، والإلغاء المضاد وطغيان منطق (الظلم) و(القهر) و(الاستبداد) وتحويل الناس من سادة لهذه الطبيعة ومستثمرين لها! إلى عبيد لها، ولأربابه السطوة فيها! من الجبابرة والقياصرة والأباطرة

والحكام المستبدين، أن منطق (السادة والعبيد) الذي دأبت عليه البشرية طوال تاريخها؟ ألغته، الفلسفات العقلانية، والإصلاحات العقيدية (الدينية) والثورات الاجتماعية والحقوقية منذ حين وحولت التقسيم الطبقي والاجتماعي والعنصري الذي عطل طاقات الناس وأعاق مسيرتهم الحضارية حين من الدهر إلى وضع أفقي أصبح الناس فيه جميعاً على الأرض أسياد أنفسهم، وأسياد الطبيعة لكنهم عبيد لاله واحد عادل رحيم، وعلى ضوء هذا التعديل لثنائية السيد والعبد أصلحت أمور الناس في حقب غلب عليها الطابع الشاقولي بين سادة الأرض وسيد الكون وآياته والائه ورسله وكتبه، وحين أختلت هذه العلاقة عاد إلى أمم الأرض منطق السيد والعبد وفقدت الأكثرية كرامتها وحريتها وحقها في (الاستخلاف) و(العيش الحر الكريم) وحقها في تسخير قدراتها لصالح الجماعة والإنسانية مثلما هي لصالح الفرد ذاته، وتحولت إلى سلع وأشياء تباع وتشتري في السوق، فكان التاريخ في منظور السيد موسى الصدر، إيقاع يتموج على وفق معادلة (الإنسان مع الطبيعة ومع الله) ولكن حين تتغير هذه العلاقة على الأرض من سيد إلى عبد، ومن متبوع إلى تابع، فلا خلاص للإنسان إلاّ بوعي وعمل وإرادة ومسؤولية جديدة في الأرض شرط أن يسترشد بنور سماوي وعلاقة حميمة مع الله. وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعي وأنّ سعيه سوف يرى «واسعوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور» مثلما هو «أقرب إليك من حبل الوريد» لا بالمفهوم الصوفي التواكلي الجبري بل بالمعنى الحيوي النفسي الذي يجعل (الإنسان) في قلب حركة التاريخ في صعوده أو هبوطه، والنص الإلهي يرسم له دلالات (طريق الحق والخير والعدل والجمال) إذا ما أستوعب الخطاب وانخرط في وعي متجدد (للرسالة/ النبوية) و(الولاية/العملية) الاجتماعية كما يراها الصدر. نعم أن السيد الصدر وهو ينظر للحضارة على أنها تمثل ذروات من الإنجاز الإنساني، تجلت فيها أسباب الفعل

التاريخي الكوني الجليل وديمومة الصلة مع (الخالق) الذي هو (رقيب على الناس) في سرهم وعلنهم قبل رقابة الحكومة أو المؤسسات. فصلة الإنسان بالسماء هنا عنوان الصيرورات التاريخية وإصلاح العلاقة أي الاستجابة لنداء الرحمن (النص المقدس) و(السنة النبوية) في العدالة والرحمة والتوادد والتراحم والسعي لتحقيق السعادة على الأرض بما ييسر لنا تفسير أسباب التخلف والانقطاع والظلم والاستبداد والانكفاء، والتبعية التي يعاني منها الإنسان في العالم الثالث بعامة والعالم الإسلامي على وجه الخصوص وفي وطننا العربي على أخص من الوجوه، فلا صعوبة بعد ذلك في تفسير أزمة الحضارة الغربية على الرغم من مظاهر القوة المادية التي أنجزتها. فالمدنية الغربية هي المزدهرة لكن التقدم هذا بقي في حدود (الجسد) أي في (الجانب المادي) أما العقل الإنساني اليوم فيفتش عن شروط إنسانية (معقولة) ليعيش الإنسان، كرامته والأنكى من ذلك أن (القلب) الإنساني والوجدان الروحي للناس هو الذي يتعرض للانتهاك والاختراق بالخوف والإرهاب، مع أن صرح الحضارة الحقة لا يستقيم لا (بجسد صحيح وعقل سليم وقلب مطمئن).

خلاصة القول:

أن السيد موسى الصدر، على الرغم من الإطار الروحي (الديني) الذي يغلف آراؤه الفلسفية حول الإنسان والتاريخ وحركته والحضارة وأزمتها لكنه أحتفظ بمعادلة ذهبية علمية توازن بين الأزمنة والأمكنة توازنها بين الأرض والسماء والمادة والروح والدنيا والآخرة مادام زمن الإنسان الذي يكتنف نشاطه وفعالياته لا ينقطع بموته، ومادام فعله في الدنيا هو (فرصة مؤقتة) ستكون أساس حياته الدائمة والمستقبلية، التي تقوم على مبدأ (القصاص العادل) والحياة السعيدة والتفاؤل بالعدل الإلهي الذي يكشف

قصور الإنسان الأبتر.

أن الإطار الأخلاقي الذي حرص الأمام السيد موسى الصدر على تتبع ما فيه من إيقاع التاريخ لا ينفصل عن ضرورات العلم، والعقل والفن والأدب، من هنا جاء الجانب (القصدي) في التاريخ الذي يتحمل مسؤولية صناعته (الإنسان الحر، العاقل، المؤمن، الملتزم) الصالح في مجتمع صالح، وحاكم صالح يخشى الله! في قوله وسلوكه وفعله على وفق هذا المنظور، جاءت فكرة (السراط المستقيم) أو (الطريق الحنيف) أو (الوسط الذهبي) في حركة ذلك التاريخ وصعوده حضارياً من غير أن يقطع علاقاته السببية عن مفهوم (المجتمع الفاضل) ومثال الحياة الإنسانية المتوازنة. ولايعني هذا أن السيد الصدر يقول بالحركة المستقيمة للتاريخ! نعم هو يقول (بالمستقبل المتفائل) الأبعد (والقصاص والجزاء) في نهاية المطاف بفضل توافق المتغير مع الخالد، لكن (إيقاع التاريخ وحركته ما دامتا مرهونتان بالإنسان ووعيه وأفعاله وعقيدته، وأيمانه) في الطبيعة وعلاقته بمسرحه الجغرافي وأسبابه الكونية، لن يبقى على وتيرة واحدة للإنسان الفرد أو الإنسان الجماعة (القومية الإنسانية) بسبب تغير علاقات ذلك الإنسان مع (الطبيعة ومع الله) بحسب الظروف المتغيرة! ويمثل لها كما مثل لنا ابن خلدون التجربة الإنسانية الحضارية (للمسلمين/العرب) منذ صدر الإسلام وطوال سبعة قرون بذلك الأنجاز الإنساني الرائع بفضل دفقات الروح والحياة التي منحها الدين الجديد للناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور ثم كانت إخفاقات المجتمع اللاحقة ودخولنا نفق التخلف والانحطاط، بسبب تغير العلاقة بين (الإنسان، والله، والطبيعة) أي بين (وعي الإنسان والنص) على صعيد التراث وتحديثه وعقلنته! وعلى صعيد (ازدواجية) القول والسلوك التي عاشها المسلم لاحقاً مما تركه عرضة لظروف سلبية يشهد عليها الواقع في لبنان والوطن العربي، والعالم الإسلامي! والتي وصلت ذروتها في (أحبولة

الإرهاب)! المصنع؛ هكذا سبق السيد موسى الصدر زمنه وحذر من مخاطر ما سيؤول اليه الحال من نجاح الأعداء في ابعاد الناس عن المضمون الإنساني/الإلهي للأديان الموحدة بعامة والإسلام بخاصة وهو ما نشاهده اليوم في ظل العولمة ونعيشه في أكثر من بلد، لم تكن كذلك قبل ربع قرن من الزمن.

هوامش الفصل الثامن

1- هذا البحث قدم إلى ندوة في بيروت، ت2، 2004، بعد مرور 25 سنة على اختفاء الأمام موسى الصدر.

2- كولنجوود: فكرة التاريخ، ت/محمد بكر – القاهرة 1968، ص 41-43.

3- صبحي، احمد محمود: في فلسفة التاريخ، الأسكندرية 1975، ص 16-51.

4- محي الدين اسماعيل، توينبي، منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، بغداد 1977، ص 7- 8.

5- صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 123. راجع أيضاً: فكرة التاريخ ص 30 وراجع أيضاً: ويدجيري: المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة / ذوقان قرقوط – بيروت 1972، ص 199.

6- في فلسفة التاريخ، ص 56- 143.

7- كتابنا فلسفة التاريخ في الفكر العربي (ق/1) بغداد 1993، ص 23- 32.

8- ابن خلدون: المقدمة دار القلم بيروت 1978، ص 3- 4.

9- المذاهب الكبرى، ص 199.

10- فكرة التاريخ، ص 30- 41.

11- في فلسفة التاريخ، ص 124- 130.

12- في فلسفة التاريخ، ص 125- 129.

13- أيضاً، ص 32- 34.

14- فكرة التاريخ، ص 352.

15- في فلسفة التاريخ، ص 76.

16- الموقف الثقافي: حروب الطقس (المستقبلية) نقلاً عن مجلة الفجر الجديد الأسترالية (Newdawn) عدد اوكتوبر 1997، ترجمة (علوم مجلة الموقف الثقافي) عدد 17، بغداد 1998، ص 133- 139.

17- يمني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين (عالم المعرفة) عدد2640،

الكويت، كانون الثاني 2001، ص 72- 460.

18- نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، ع265 الكويت، شباط 2001، ص 11- 515.

19- في فلسفة التاريخ (مصدر سابق) ص 125- 129.

20- تحدثنا عن هذا مطولاً في (فلسفة الدين، وتفسير الأديان القديمة) المضمون الأخلاقي لفكرة الحياة الثانية في كتابنا (محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين) بغداد 2008، ص 13- 98.

21- في فلسفة التاريخ، ص 81، 102، 105، 115.

22- وهو أمر وقفنا عنده في ثنايا كتابنا فلسفة التاريخ (ق/1) يبحث في تفسير التاريخ عند العرب بعد سقوط بغداد، وقبيل سقوط غرناطة في الباب الثاني منه.

23- كتابنا: فلسفة التاريخ في الفكر العربي جدلية الأصالة والمعاصرة (ق/1) بغداد 1993، ص 196- 203. وكتابنا فلسفة التاريخ والحضارة، دار الكتاب الثقافي، اربد 2005، ص 233- 258.

24- ابن خلدون: المقدمة، دار القلم بيروت 1978، ص 3- 4.

25- ابن خلدون: المقدمة، ص 24- 376.

26- ابن خلدون: المقدمة، 14- 23.

27- دراستنا: فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الأوربي المعاصر، مجلة آفاق عربية، ع11 و12 لسنة 1982 بغداد، ص 12- 18.

28- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة / إمام عبد الفتاح إمام (ج/1) القاهرة 1974، ص 42- 139.

29- عالجناه في بحثنا الموسوم فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية (مجلة زانكو العلمية) ع5، السليمانية 1980، ص 92- 98 و105- 109.

30- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة إبراهيم الجزيني، بيروت 1958، ص 41.

31- هيجل محاضرات: (ج/1) ص 35 و76- 79.

32- بحثنا الموسوم: نيتشه بين الفلسفة والأخلاق (مجلة أوراق فلسفية) العدد الأول خاص بمرور مائة عام على وفاة نيتشه، القاهرة 2000، ص 60- 64.

33- كتابنا: فلسفة التاريخ (ق/1) ص 241- 242.

34- ويدجيري: المذاهب الكبرى، ص 232. وكولنجوود: فكرة التاريخ، ص 216

و229، وفي فلسفة التاريخ، ص 220.

35- جورجي، بليخانوف: التفسير المادي للتاريخ، ترجمة / عامر عبد الله، مطبعة

الرابطة، بغداد 1959، ص 15 وماتلاها.

36- كارل ماركس: بؤس الفلسفة: تقديم فردريك انجلز، ترجمة / اندريه بازجي، دار اليقظة العربية، بيروت / دمشق 1967، ص 116- 229.

37- عرض ذلك صبحي في فلسفة التاريخ، ص 221- 230.

38- عرضنا لذلك مفصلاً في دراستنا الموسومة، مصير الحضارة الغربية – بيت الحكمة – بغداد 2000، ص 1- 35.

39- ماركس: بؤس الفلسفة (مصدر سابق) ص 111.

40- أيضاً: ص 119- 120 / نقلاً عن فلسفة البؤس لبرودون، ج2، ص 102.

41- أيضاً: ص 121.

42- أيضاً: ص 122- 129.

43- أيضاً: ص 135.

44- ماركس: بؤس الفلسفة، ص 136- 140.

45- أيضاً: ص 151- 157.

46- أيضاً: ص 180.

47- بودوسنيك وسيبركين، عرض موجز للمادية التاريخية الترجمة العربية (دار القلم) موسكو (ب ت)، ص 11- 27، وص 133- 140.

48- كولنجوود، فكرة التاريخ، ص 225- 228.

49- أيضاً: ص 226.

50- أيضاً: ص 228.

51- المذاهب الكبرى في التاريخ، 240- 242.

52- أيضاً: ص 260.

53- توماس كارليل: الأبطال، ترجمة / محمد السباعي، دار الكاتب العربي، بيروت، بات ص 72- 240.

54- كتابنا: فلسفة التاريخ: (ق/1) ص 242- 243.

55- سدني هوك: البطل في التاريخ، ترجمة / مروان الجابري، بيروت 1959 ص 128- 130.

56- المذاهب الأخرى: ص 286- 288. وفي فلسفة التاريخ، ص 244- 246.

57- كتابنا: فلسفة التاريخ (ق/1) ص 247- 248.

58- فكرة التاريخ: ص 320- 324.

59- اشبنجلر: اوزوالد: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة / احمد الشيباني (ج/1) و(ج/2) بيروت 1964، ص 28- 129.

60- المذاهب الكبرى: ص 286 و330.

61- في فلسفة التاريخ، 259- 264.

62- توينبي: بحث في التاريخ، تلخيص سمرفل: ترجمة / طه باقر 1955 (ج/1) ص 87- 101.

63- أيضاً: ص، 102- 117.

64- في فلسفة التاريخ: ص 265- 267.

65- المذاهب الكبرى: ص 324- 330.

66- كتابنا: فلسفة التاريخ (ق/1) ص 249- 250 و266.

67- كثير هي كتب جارودي منذ أصدر حوار الحضارات وماتلاه مثل الأساطير المؤسسة، ترجمة / دار الغد، القاهرة 1996، ص 20 وما تلاها، ونحو حرب دينية، تقديم ليوناردوبوف، ترجمة / صياح الجهيم، دار عطية للطباعة، بيروت 1996، ص 27- 197. وأمريكا طليعة الانحطاط، تقديم كامل زهيري، تعريب، عمرو زهيري، دار الشروق (ط2) القاهرة 2000، ص 23- 249.

68- وهو ما نوهنا به في الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابنا، فلسفة التاريخ والحضارة عند حديثنا عن منطق العصر في ظل العولمة والرؤية المستقبلية.

69- السيد موسى الصدر: تقرير إلى المحرمين (مركز الأمام الصدر) بيروت 2000، ص 2 وص 30.

70- السيد موسى الصدر: دراسات للحياة (مركز الأمام الصدر) بيروت 1999، ص 180.

71- السيد موسى الصدر: حوار تصادمي، بيروت (ب ت)، ص 7- 19.

72- السيد موسى الصدر: احاديث السحر (معالم التربية القرآنية 2) تحقيق حسين شرف الدين (مركز الأمام الصدر) ط بيروت 1999، ص 92.

73- السيد الصدر: حوارات صحفية، تأسيساً لمجتمع مقاوم، لمركز الأمام الصدر
للأبحاث والدراسات، ط1 بيروت 2000، ص 6.

74- أيضاً: ص 7.

75- نجيب جمال الدين: الشيعة على المفترق أو موسى الصدر، بيروت 1967 ص 150- 151.

76- السيد الصدر: دراسات للحياة تحقيق ونشر حسين شرف الدين، مركز الأمام الصدر للأبحاث والدراسات، ط1 بيروت 1999، ص 36- 37.

77- أيضاً: ص 100- 105.

78- الصدر: دراسات للحياة، ص 161- 163.

79- أيضاً: ص 183- 184.

80- أيضاً: ص 164- 168.

81- أيضاً: ص 205.

82- أيضاً: ص 206.

83- الصدر: حوار تصادمي، ص 19.

84- الصدر: إلى المحرومين، ص9.

85- السيد موسى الصدر، أيضاً ص 10.

86- أيضاً: ص 13.

87- أيضاً: ص 17 و20.

88- أيضاً، ص 5.

89- الصدر: حوارات صحفية 1 تأسيساً لمجتمع مقاوم، ص 284.

90- أيضاً: ص 288.

91- السيد الصدر: آحاديث السحر (معالم التربية القرآنية) تحقيق حسين شرف الدين، مركز الأمام (ط1) بيروت 1999، ص 11 و182- 186 و218- 222.

92- الأمام موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 273.

93- الأمام موسى الصدر: آحاديث السحر، ص 14- 50.

94- أيضاً: ص 31.

95- أيضاً: ص 32.

96- أيضاً: ص 34.

97- أيضاً: ص 92.

98- أيضاً: ص 136.

99- سورة الرعد: 13/11.

100- الأمام السيد الصدر: آحاديث السحر، ص 102.

101- أيضاً: ص 107- 110.

102- الأمام موسى الصدر: حوار تصادمي، اصدارات مركز الأمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت (ب ت) ص 12- 13.

103- الأمام الصدر: تقرير إلى المحرومين، بيروت 2000، ص 30.

104- أيضاً: ص 30- 31.

105- الأمام الصدر: حوار تصادمي، ص 6- 8، وتقرير إلى المحرومين، ص 26- 27.

106- الأمام موسى الصدر: الدين وحركات التحرر في العالم العربي... مركز

الأمام، الجزائر 1395هـ، ص 2 و16- 17.

107- أيضاً: ص 6.

108- الأمام موسى الصدر: الدين وثقافة القرن العشرين، تقديم وتعليق الشيخ علي حجتي كرماني (مركز الأمام) ص1، بيروت 2000، ص 36.

109- الأمام الصدر: حوارات صحفية (1) ص 59.

110- الصدر: تقرير إلى المحرومين، ص 9.

111- الصدر: دراسات للحياة (ج/1) المركز، بيروت 1999، ص 57.

112- الحجرات 13/49.

113- الصدر: دراسات للحياة، ص 86.

114- أيضاً: ص 96.

115- أيضاً: ص 94.

116- أيضاً: ص 180- 181.

117- الصدر: الإسلام وثقافة القرن العشرين، ص 41.

118- الأمام موسى الصدر: الإسلام وثقافة القرن العشرين، ص 43.

119- عالجنا هذا الموضوع في دراسة لنا تحمل عنوان الخطاب الثقافي والأعلامي العربي وجدلية الخوف، قدمناه في المائدة المستديرة دورة 14 طرابلس تموز 2004، ص 17- 54، نشر لاحقاً ضمن كتاب الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه، دار مجدلاوي، عمان 2005، ص 228.

120- الأمام الصدر: دراسات للحياة، ص 186.

121- الأمام الصدر: دراسات للحياة / بيروت 1999، ص 188.

122- أيضاً: ص 189.

123- أيضاً: ص 190.

124- أيضاً: ص 195.

125- الأمام الصدر: آحاديث السحر (ط1) بيروت 1999، ص 37 و40- 41.

126- أيضاً: ص 38.

127- أيضاً: ص 42.

128- أيضاً: ص 54.

129- الأمام السيد موسى الصدر: الإسلام وثقافة القرن العشرين، ص 31- 32.

130- أيضاً: ص 32 و40.

131- أيضاً: ص 24- 25 و33.

132- أيضاً: ص 75.

133- الأمام السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 161.

134- أيضاً: ص 181.
135- أيضاً: ص 285.
136- أيضاً: ص 304.
137- أيضاً: ص 305.
138- الأمام السيد الصدر: حوارات صحفية (1) ص 68 و73- 74.
139- أيضاً: ص 68- 74.
140- الأمام الصدر: حوارات صحفية (1) ص 74.
141- أيضاً: ص 73.
142- أيضاً: ص 42.
143- حوارات صحفية (1) ص 42.
144- أيضاً: ص 4- 5.
145- أيضاً: ص 67.
146- أيضاً: ص 142- 145.
147- أيضاً: ص 266- 268 و275.
148- نجيب جمال الدين: الشيعة على المفترق أو موسى الصدر، ص 151- 154.
149- الأمام موسى الصدر: حوارات صحفية (1) ص 44- 45.
150- أيضاً: ص 45.
151- أيضاً: ص 31- 32.
152- أيضاً: ص 34.
153- أيضاً: ص 35.
154- أيضاً: ص 36 و37.
155- الأمام السيد موسى الصدر: حوارات (1) ص 35- 38.
156- أيضاً: ص 37.
157- أيضاً: ص 40- 41.
158- أيضاً: ص 58 و239- 244.
159- أيضاً: ص 68- 75، يقصد آية التعارف والتعاون والكرم.
160- الأمام الصدر: حوارات صحفية (1) ص 75.
161- أيضاً: ص 75.
162- سورة الحجرات /13.
163- الأمام الصدر: حوارات صحفية (1) ص 75.
164- أيضاً: ص 91 و100 و239.
165- أيضاً: ص 157.

166- سورة الرعد 13/11.
167- السيد الصدر: دراسات للحياة، ص 262- 263.
168- أيضاً: ص 265- 266.
169- علي حسين الجابري: الإنسان والواجب اشكالية فلسفية، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1998، ص 18 وماتلاها.
170- الأمام موسى الصدر: حوارات صحفية (1) ص 312 و315.
171- أيضاً: ص 318- 324.
172- عمر فرج زوراب: مسألة خلق العالم في فلسفة الكندي رسالة ماجستير،
بأشراف الدكتور علي حسين الجابري، قسم التفسير، كلية الآداب، جامعة مصراته، ليبيا، تموز 2001، ص 25 وماتلاها.
173- الأمام السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، 11.
174- أيضاً، ص 73.
175- الأمام السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 12- 13.
176- أيضاً: ص 13- 15.
177- أيضاً: ص 19.
178- أيضاً: ص 29 و30.
179- أيضاً: ص 57 و58.
180- السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 19- 20.
181- أيضاً: ص 74.
182- أيضاً: ص 94 وماتلاها.
183- أيضاً: ص 136.
184- أيضاً: ص 137.
185- أيضاً: ص 142.
186- أيضاً: ص 149.
187- أيضاً: ص 151- 153.
188- أيضاً: ص 225- 227.
189- السيد الصدر: دراسات، ص 285.
190- أيضاً: ص 286- 287.
191- أيضاً: ص 329.
192- السيد الصدر: الإسلام وثقافة القرن العشرين، ص 17- 18.
193- أيضاً: ص 66، وكذلك الصدر: إلى المحرومين، ص 17- 18.

194- أيضاً: ص 76.

195- السيد موسى الصدر: حوارات صحفية (1) ص 6.

196- أيضاً: ص 49.

197- أيضاً: ص 54.

198- السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 280- 281.

199- الصدر: حوارات (1) ص 47.

200- أيضاً: ص 247.

201- أيضاً: ص 13- 14.

202- أيضاً: ص 14.

203- أيضاً: ص 20.

204- السيد موسى الصدر: حوارات (1) ص 46.

205- أيضاً: ص 8 و11.

206- أيضاً: ص 10.

207- أيضاً: ص 11.

208- السيد موسى الصدر: دراسات للحياة، ص 20.

209- السيد موسى الصدر: تقرير إلى المحرومين، ص 26- 27.

210- أيضاً: ص 6.

211- السيد موسى الصدر: حوارات، ص 18.

212- السيد موسى الصدر: تقرير إلى المحرومين، ص 5.

213- أيضاً: ص 6- 7.

214- السيد موسى الصدر: حوارات صحفية: تأسيس المجتمع مقاوم، ص 72- 73.

215- أيضاً: ص 74.

216- أيضاً: ص 72.

217- الأمام السيد الصدر: الإسلام وثقافة القرن العشرين، ص 76.

218- أيضاً: ص 177- 181.

219- أيضاً: ص 86- 90 و115.

220- السيد موسى الصدر: حوارات صحفية (1) ص 220- 231.

221- أيضاً: ص 177- 181.

222- أيضاً: ص 233.

223- أيضاً: ص 234.

224- أيضاً: ص 234.

225- أيضاً: ص 235.

226- أيضاً 235- 236.

227- أيضاً: ص 254- 255 و335- 337.

228- أيضاً: ص 342- 385.

229- أيضاً: ص 409- 440.

230- أيضاً: ص 440.

231- السيد موسى الصدر: حوارات صحفية (1) حديث للتلفزيون السعودي عام 1974، ص 441.

232- أيضاً: ص 441.

233- أيضاً: ص 441- 442.

234- أيضاً: ص 468- 469.

235- أيضاً: ص 475.

236- أيضاً: ص 76.

237- أيضاً: ص 73 و84 و186- 189 و196 و213- 216.

238- الأمام الصدر: دراسات للحياة، ص 207.

239- أيضاً: ص 208- 214.

240- الأمام الصدر: تقرير إلى المحرومين، ص 8.

241- الأمام الصدر: حوارات صحفية، ص 332.

242- الأمام السيد موسى الصدر: كلمة في كنيسة الآباء الكبوشيين بتاريخ 1975/3/18 (اصدار مركز الأمام الصدر – لبنان).

243- الأمام السيد موسى الصدر: بيان بمناسبة التقاء احتفال عيد الأضحى يوم 1974/12/23 مع عيد ميلاد السيد المسيح (ع)، مركز الأمام الصدر.

244- الأمام السيد موسى الصدر: مقالة في صحيفة الحياة يوم 1969/4/9، (نشر مركز الأمام موسى الصدر).

245- الأمام السيد موسى الصدر: بيان يوم 1970/5/20 (مركز الأمام موسى الصدر) وكذلك موسى الصدر: جريدة النهار يوم 1975/5/8 (اصدار مركز الأمام).

246- الأمام السيد موسى الصدر: مقال في جريدة اللوموند الفرنسية يوم 1978/8/23 (نشر مركز الأمام موسى الصدر).

247- السيد موسى الصدر: جريد النهار في 1977/1/18 (مركز الأمام).

248- السيد موسى الصدر: من المهاجر الافريقية، شباط – تموز 1967 (مركز الأمام الصدر).

249- المائدة / 148.

250- الأمام السيد موسى الصدر: حديث في كنيسة الكبوشية يوم 2/18/ 1975.

251- الأمام موسى الصدر: المذهب الأقتصادي في الإسلام: تقديم وتعليق الشيخ علي حجتي كرماني، ترجمة / منير سعودي (مركز الأمام الصدر) ط1 بيروت 1998، ص 134.

252- الأمام موسى الصدر: الإسلام والتفاوت الطبقي، محاضرات في الأقتصاد تقديم كاظم الصدر، اصدار (مركز الأمام الصدر ط1) بيروت 2000، ص 115- 121 و120- 126.

253- الأمام السيد موسى الصدر: حركة المحرومين، اصدارات حركة امل، سلسلة محاضرات سماحة الأمام الصدر (ط4) بيروت 1422هـ/2001م، ص 88.

254- الأمام الصدر: الإسلام والتفاوت الطبقي (مصدر سابق) ص 54- 59.

255- الأمام الصدر: المذهب الأقتصادي في الإسلام (مصدر سابق) ص 101- 110.

256- الأمام الصدر: وثيقة صور 1960/9/14(مصدر سابق).

257- الأمام موسى الصدر: الإسلام والتفاوت الطبقي، ص 35- 58.

258- السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا (ط3)، دار الفكر، بيروت 1969 ص 25 وما تلاها.

259- الأمام السيد موسى الصدر: المذهب الأقتصادي في الإسلام، ص 130- 131.

260- أيضاً: ص 141.

261- أيضاً: ص 51- 57 و81.

262- الأمام الصدر: الإسلام والتفاوت الطبقي، ص 127- 150.

263- البقرة 3/2. والأمام الصدر: المذهب الأقتصادي، ص 144- 148.

264- الأمام الصدر: المذهب الأقتصادي، ص 151- 153.

265- الأمام موسى الصدر: وثيقة صور في 1960/9/14، ص 50.

266- الأمام الصدر: الإسلام والتفاوت الطبقي، ص 59- 60 و103- 115 و118- 124.

267- الأمام موسى الصدر: المذهب الأقتصادي في الإسلام، ص 19- 36 و39- 47.

الفصل التاسع

محمد باقر الصدر، المنهج النقدي والمنظور المعرفي

المقدمة:

لم يعدم تاريخ الفكر الفلسفي - والكلامي - والعقيدي - فلاسفة: اقترنت (مشاريعهم الفلسفية) بظروف قاسية؛ قد يدفع الفيلسوف بسببها، راحته، أو حريته أو أمواله، وحتى حياته، ثمناً لها.

ومثل هؤلاء الفلاسفة، توحدت فيهم الفكرة مع الحياة والعلم، مع النضال، وأضحت المعرفة، عندهم، نوع من الاستشهاد، من أجل الحقيقة، والغاية السامية. كما أن بعض، مشاريع هؤلاء الفلاسفة ؛ في أبعادها (الشمولية) هي نوع من (الثورة الإصلاحية) لإنقاذ ؛ المجتمع من أسباب تخلفه ومأساته وظروفه المعقدة! فيجمع صاحب هذه الحالة، بين مهمة (الفيلسوف) و(القائد) و(المعلم) و(المضحي)! بعد أن توحدت فيه، ومعه النظرية والتطبيق، وأصبحت حياته، ترجمة لفكرته! هذا النمط من المفكرين، عرفوا في تاريخ الإنسانية، كما عرفوا في حاضرها. مثلما، نالوا سمعة عالمية، على الرغم من (محلية خطابهم) ومحدودية إقليمهم! الجغرافي، أو وسيلة خطابهم للقراء والمستمعين والمشاهدين والسيد محمد باقر الصدر (الأول)؛ واحد من هؤلاء المفكرين، الذي، استحضرناه هنا مثلاً للمفكر الذي ازدحمت في وجدانه، وفكره وضميره، الفكرة، مع الحقيقة لتصبح عقيدة، أسمى من الحياة، والراحة والمهادنة! لمن لايعترف

(للآخر) بحق الاعتقاد وحرية التعبير والكلام، وحتى التفكير الحرّ!

من هنا، أصبح لزاماً علينا أن نتوقف ملياً عند هذه (الظاهرة العراقية المعاصرة) لا لنعيد إنتاج النص، بل لنتفحص مسألتين: الأولى؛ سرَّ شمولية موقفه النقدي من الفلسفة الغربية. والثاني، مقدار (نجاح) الباحثين الذين درسوه في أستكناه، جوهر مشروعه النقدي. لنخلص من ذلك إلى بيان طبيعة (الأحكام) التي قيلت عنه وفيه، فعسانا نوفق في مسعانا.

أولاً: المشروع الفلسفي للصدر الأول وأقسام الفلسفة ـ وقفة نقدية:

لم تتوفر لأقسام الفلسفة العراقية قبل عام 2003. فرصة الوقوف عند الإنجاز الفلسفي (لمحمد باقر الصدر) لأسباب سياسية معلومة؛ لكن هذا لايعني؛ إننا في قطيعة تامة معه. ولاسيما منذ سبعينات القرن العشرين، حين وقفنا ـ ونحن نشتغل على مشروعنا في الماجستير حول الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية[1] ـ على المعالم الجديده وسواه.

والجدير بالتنويه، أن الساحة الثقافية (الفكرية) لم تقتصر، على مؤلفاته في العقائد وعلم الكلام الجديد والدراسات الاجتماعية ـ السياسية، بل تعدتها إلى (الجوانب الفلسفية) التي نأت عنها أقسام الفلسفة عندنا، بخلاف ما كان عليه الحال في الجامعات ومراكز البحوث، خارج الساحة العراقية؛ في لبنان وسوريا والأردن، وإيران، والخليج، وسواها.

وبعد زوال الأسباب (المانعة) أضحت بأقسام الفلسفة ودراساتها (العليا) حاجة إلى (الدرس) الفلسفي كما استقام في (المدرسة الصدرية) المعرفية، إلى جانب الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعقيدية وهو أمر، تركناه إلى حظوظ الباحثين وقدراتهم المعرفية - المنهجية - التي لونت

الإنجاز (الصدري) بألوان مثلث الحضارة الثلاثة، واعني بها (العلوم والفلسفات والأديان)، حتى أنجزت، كتب ومؤلفات وأطاريح ورسائل، متنوعة، حاول الباحث العراقي فيها، أن يلحق بقطارها العربي ـ الإسلامي! الذي أنطلق منذ ثلاثين عاماً ونيّف! بعد أن ناله شيء من (الانفعال) أضعف من (الإنجاز) الذي أردناه أن يأتي بموضوعية العلماء، ودقتهم، وعقلانية الحكماء وواقعيتهم، وحيادية الباحثين ونقديتهم!

أقول ذلك ـ آسفاً ـ بعد أن ناقشت مجموعة، أطاريح ورسائل أكاديمية، وراجعت العديد من المراجع والدراسات العربية، غاب فيها (الدرس الصحيح) وشروطه الأكاديمية الصارمة ولاسيما في جامعات (بغداد والمستنصرية والكوفة) حاول خلالها الشباب التعلق بركاب السابقين من الكاتبين، من غير أن يلحقوا بهم! بسبب ضعف الأدوات، وقلة الصبر؛ واضطراب النفوس، وعدم التسلح بوسائل التحليل والتركيب، والنقد. أصبح معها، الجيل الجديد كحاطب ليل ـ يقبل من البضاعة أيسرها، ومن الفرصة أسرعها ـ إلاّ ماندر ـ وهو واقع لا نرتضيه لشبابنا، ولا لأقسام الفلسفة عندنا، إذا ما أردنا أكرام الفلسفة المدروسة؛ واحترام المؤسسة التي ننتمي إليها. أن الوقوف عند هذه (المسألة) أمر فرضته علينا الروح العلمية، إذا ما أردنا أن نضع الرجل في موضعه المناسب (في هيكل الفلسفة) إلى جانب الدراسات التراثية لنفحص في ضوءه الانجاز المنطقي والأصولي والحضاري، والسياسي، والعقيدي، مع أن (الصدر الأول) ـ ومنذ وقت مبكر في النصف الثاني من القرن العشرين ـ حرص على جعل خطابه الفلسفي شمولياً ــ إنسانياً ــ ونقدياً، يتخطى مشكلات الإنسان (الإقليمية) ـ على أهميتها ـ إلى حيث (محنة الإنسان) بين العلم والفلسفة والدين[2] يتفحص فيها قضايا المساواة في الواجبات والحقوق، ومسائل الجمال والصدق، والعدالة والحق، وقطع دابر الاستبداد والظلم. وهي موضوعات فلسفية ناقش فيها (الصدر الأول) آراء فلاسفة الإغريق

ولاسيما (سقراط، أفلاطون وأرسطو، والشكاك.. الخ). كما وقف ملياً عند رجال الفكر العربي الإسلامي في ميادينه الأربعة (علم الكلام ـ الفلسفة ـ والمنطق ـ والانجاز العلمي - المادي) على وفق منظور يوحد بين العلمي والعقلي، والمادي والروحي، والطبيعي وما وراء الطبيعي، أرتقت إلى معايير كونية وإنسانية، حملها معه وهو يحاور رجال الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر حواراً نقدياً نال المباحث الكونية، والمنطقية والمنهجية، والعلوم العمرانية، والاجتماعية، والصرفة والاقتصادية. والجدير بالإشارة؛ أن هذه الدراسة التي بين يدي القارئ الفاضل: جاءت تتويجاً. لسلسلة دراسات، وبحوث ومؤلفات في الإصلاح وأن لم (تستبطن) المشروع (الصدري) لكنها حايثته من حيث (المشكلات) و(الأهداف) التي كانت وراء تدبيجها[3] وصولاً بها إلى محنة الإنسان المعاصر، وغربته، ومعاناته، المركبة حتى وهو يواجه تحديات العولمة، والآثار الاجتماعية للدولة العالمية! ونحن نتفحص ها هنا، الموقف النقدي في فلسفة الصدر من الغرب وجميعها تلتقي على المشترك في (الواقع) و(المسؤولية ـ الاجتماعية والتاريخية) والفلسفية، فلا غرابة والحالة هذه، من تلاقي الخطوط الفلسفية العامة (للعقلانية النقدية) ـ الاجتماعية، مع (العقلانية ـ الواقعية النقدية ـ العقيدية) للصدر الأول. ولعل القادم من السنين، والمنشور من الأبحاث والمؤلفات، والموسوعات يكشف هذه الحقيقة؛ ولكل حادث حديث، فعسانا نوفق في تحقيق هذه الغاية.

ثانياً: السيد الصدر الأول، الهوية والفلسفة في عيون الآخرين.. إيجاز منهجي:

قبل أن نتعامل مع جوهر الفلسفة النقدية للصدر (محمد باقر) عن الغربيين، يستحسن بنا الوقوف قليلاً عند رؤية الآخرين، لهذا المفكر، حياته، وفلسفته ومشروعه، نورده هنا على سبيل الإيجاز لكي نبدأ بعدها

في عرض الإشكالية الأصل.

- الصدر الأول: الهوية[4]

1- كتب عنه الدكتور خالد العطية قائلاً:

بغدادي، مولود في مدينة الكاظمية المقدسة؛ أظهر نبوغاً مبكراً في دراسته، لذلك هاجر إلى المركز العالمي للثقافة الإسلامية (ولا سيما للفكر الأثنا عشري) – وأعنى به النجف الأشرف، وهو ابن الثالثة عشرة من عمره بهدف أكمال دراسته الحوزوية.

أ- فقرأ أبحاث السطوح (العالي) معتمداً على نفسه ونبوغه. ثم:

ب- تتلمذ في مرحلة (الخارج) – المرحلة الخاصة بالمجتهدين من أصحاب الرسائل المتميزة، على يد أثنين من فطاحل علماء عصره هما.

ب/1- خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين.

ب/2- السيد ابو القاسم الخوئي.

حتى أكمل شروط (الأجازة – الأعلمية) وبلغ رتبة الاجتهاد، وهو في سن 17 سنة، من عمره، حين كتب، تعليقاته، على فتاوى خاله المسماة (بلغة الراغبين)[5].

ج- كما أعتمد على جهده الذاتي في دراسة العلوم الإنسانية والمعرفة الفلسفية (وهذه نقطة جوهرية ذات صلة بدراستنا هذه).

د- في (سن 25) أي عام 1378 هـ الموافق سنة 1960 م بدأ بالقاء دروسه على طلاب الحوزة في النجف الأشرف، على مستوى (البحث الخارج) حتى تخرج على يده أفاضل الطالبين[6].

وتتكشف مثابرة (الصدر الأول) في ما بحث وكتب والف ولاسيما في الفقه والأصول، ثم الفلسفة وعلم المنطق، والاقتصاد والحضارة والسياسة. حتى جدد – على رأي العطية – النظريات (الفلسفية والاقتصادية) وطوّرها، ولاسيما خارج الاختصاصات (الحوزوية)، كان ثمرتها كتبه (المعالم

الجديدة للأصول، والبنك اللاربوي، واقتصادنا، وفلسفتنا..)[7] ألفها بعد قيام الجمهورية العراقية عام 1958 م...

أما أهم المؤسسات التي أقامها، لتواكب مشروعه الفكري – العقيدي فهي:

الاولى: جماعة العلماء، في النجف الأشرف، عام 1958 ومعها مجلة الأضواء، لتكون وسيلته في التحريك والتثقيف.

الثانية: مدرسة العلوم الإسلامية – في النجف الأشرف – التي أسسها (السيد محسن الحكيم)، ودرّس فيها عدد من خريجي (الدرس الصدري)[8].

الثالثة: كلية أصول الدين (المسائية) في بغداد – الكرادة – التي أسسها السيد مرتضى العسكري لأغراض توسيع دائرة التبليغ والدعوة.

يبدو أن مثل هذه الفعاليات للصدر الأول لفتت نظر السلطات الأمنية عام 1968 ومابعدها حتى وصل الأمر، عام 1972. أن حورب، وطورد، وحوصر والقوا به في الحبس. وهكذا انكشفت خنادق الصراع بين السلطة والصدر الأول ومشروعه! وبلغ الصدام مرحلة خطيرة، نال العنت السيد وكثير من مريديه ولاسيما عام 1979، على أثر سقوط الشاه، وقيام الثورة الإسلامية في ايران وبعد أن أعلن (الصدر الأول) تأييده العلني، لثورة الخميني ـ رحمه الله ـ فحجرت السلطات على السيد في بيته! وحرم طلبته من الاستماع إلى دروسه ومحاضراته، ثم أعتقل (مدة) واخلي سبيله! تحت تأثير الضغط الشعبي! بعدها أعتقله رجال الامن مع أخته (العلوية آمنة) ـ بنت الهدى ـ ليعدما؛ فيدفن (السيد محمد باقر) بصمت في مقبرة النجف الأشرف ليلة 23 جمادي الآخرة سنة 1400 الموافق 9 نيسان 1980 م. أي سنة دخول المسلمين إلى القرن الخامس عشر الهجري!

أما شقيقته فلم يعرف قبرها![9].

2- أما السيد محمود الهاشمي فكتب عن منجزاته الفكرية، ومعالجات السيد الصدر، للإشكالات المعرفية والفلسفية بعد أن وصف ذلك الإنجاز بما يأتي:

أ- الشمول والموسوعية.

ب- الدقة العلمية في التحليل وعمق المعالجة، للمشكلات الحيوية.

ج- الإبداع والتجديد و(الاجتياز) إلى الحلول الواقعية.

د- منهج منطقي مركب وحلوله كلية وجذرية.

هـ- تكاملية، الدافع والغاية والوسيلة، مع الدافع الوجداني.

و- اجتماع الدافع الأخلاقي مع الذوق الجمالي، والإحساس العقلاني.

ز- المشروع الصدري المعرفي، غايته، أقامة مدرسة علمية – معرفية تسد الفراغ في ثقافة الشباب، وتحثهم على أحداث نقلة حضارية[10].

لهذه الأسباب مجتمعة أطلق عليه السيد الهاشمي، (الفيلسوف والعارف الرباني، والمجاهد الشهيد)[11].

3- وتحدث الباحث زكي الميلاد (من السعودية) عن ثورة التجديد المعرفي التي أحدثتها مؤلفات الصدر الأول، على صعيد علوم (الحوزات العلمية) للأثنا عشرية والتي فتحت أبواباً واسعة نحو الحداثة والمعاصرة والعقلانية الجديدة وعلم الكلام المعاصر «وهو أشد ما تفتقده هذه الحوزات»[12] مستشهداً بما ورد في كتابيه (فلسفتنا واقتصادنا)، وأن لم يجد الكتاب الثاني، صداه، المطلوب لإصلاح المجتمع واقتصاده المضطرب[13].

لقد فتحت، دراسات (الصدر الأول) مسارات جديدة أمام الكلام الاثنا عشري[14] – المجدد – بجرأة لم نلحظها في المدارس الأخرى.

وعلى صعيد نقد المذاهب الاقتصادية المعاصرة، وجه الصدر الأول اهتماماً خاصاً إلى (الماركسية) وكتب ماركس، حتى كاد الباحث

(يعتقد) أن معظم النقد الموجه للغرب، أختص بالخطاب الماركسي، وأن هو انتهى إلى نوع من (المصالحة) ـ كما نظن ـ بين المشروعين، (العقلانية – العلمية التقدمية) و(العقلانية – النقدية – الواقعية)، وبهذا أستكمل آفاق الحل الصدري[15].

4- وإذا عبرنا من دراسة كمال السيد (من العراق) وهو يعرض للقارئ محنة السيد الصدر ونضاله، ومأساته واعدامه رحمه الله[16] إلى محمد دكير[17] (من المغرب) وهو يتحدث عن فلسفته الاقتصادية والمعرفية، والأصولية، وبخاصة (المعالم الجديدة)[18] التي توّجها بثلاثية (التقريرات للسيد كاظم الحسيني الحائري) لتعزز مشروعه الفلسفي، كما وضعه في (فلسفتنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء) وتعليقاته على كتاب الأسفار الأربعة، لملا صدر الدين الشيرازي[19] إلى جانب رؤية (الصدر الأول) – العمرانية – الحضارية، في تفسير التاريخ وفلسفته، ونظرية (النبوة الخاتمة، والولاية الخاتمة)[20] والأسر المقدسة. تعضدها دراساته في الاقتصاد والاجتماع (الحضارة) والسياسة، والدولة ؛ في كتبه الإسلام يقود الحياة، والمدرسة الإسلامية[21] ومشروع الدولة (العادلة) المنشودة. توج جميع ذلك بمخطوطات، فيها دراسات نقدية، مقارنة في الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، سنقف عند رموزها في الصفحات اللاحقة إن شاء الله، اعتماداً على كتاب (فلسفتنا).

5- وكشف حسين سعد (من لبنان) عن منهج (الصدر الأول) - النقدي[22] متوقفاً عند دليلين (منطقي، وفلسفي علمي).

الأول: الدليل العلمي – المنطقي – الاستقرائي[23] وفيه تفصيل.

الثاني: الدليل الفلسفي (في نظرية المعرفة) ونقده لإخفاقات فلاسفة الغرب[24] (الذي سنخصص له مبحثاً آخر – لاحقاً – أن شاء الله) مشيراً إلى نقد الصدر الأول للتفسير المادي للتاريخ، الذي وجده (نتاج سيرورة

حضارة الغرب) ولا يمكن انطباقه على حياة «أمة ندبت نفسها لرسالة السماء»[25].

6- وتناول السيد عمار أبو رغيف (العراق) قضايا الصدر الأول المعرفية، وهو يشخص الخلل في (الواقع، وفي فلسفاته) من خلال (الاسس المنطقية للاستقراء)[26] مشيراً إلى جديده في:

أ- الموقف المعرفي النقدي.

ب- أسس المدرسة العقلية – الواقعية – النقدية في المعرفة[27].

ج- المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي[28]، متوقفاً عند ثلاث قضايا فلسفية، مهمة جداً هي:

ج/1- قيمة المعرفة.

ج/2- مصدر المعرفة.

ج/3- حدود المعرفة.

7- وتحدث جميل قاسم (من لبنان) في ذات الموضوع، عارضاً لوجهة نظر الصدر الأول وتجديداته الفلسفية في:

أ- نظرية المعرفة[29] مكوناتها وحقيقتها، وسبب عجز الغربيين عن إدراكها.

ب- النظرية الاحتمالية[30] في ضوء معايير المنطق والعلوم (الرياضيات).

ج- حقيقة (نظرية المعرفة الصدرية)[31] معتمداً على مؤلفاته الكبرى.

8- وإذا تأملنا ما كتبه كل من:

أ- حسن حنفي[32] في (تخطي) الصدر الأول لعثرات القدماء[33] والمحدثين[34] نقداً، إلى مشروع (جديد) يتناغم مع معطيات العصر.

ب- والشيخ محمد علي التسخيري[35] وهو يتحدث عن الاقتصاد.

ج- والسيد محمد الحسيني، وهو يتابع مشروع اقتصادنا[36].

د- والسيد محمد باقر الحكيم وهو يتحدث عن الإصلاح السياسي

المنشود[37].

9- ووقفنا عند احمد راسم النفيس[38] وهو يتحدث بدراسة مقارنة، عن:

أ- جاهلية جديدة تهدد العقيدة والقيم، توجب الإصلاح الشامل.

ب- التذكير بالمثل الأعلى للتجربة الإسلامية (صحابة الجيل القرآني الفريد).

ج- أهمية قراءة فكر محمد باقر الصدر، ولاسيما في حركة التاريخ من حيث:-

ج/1- محركات التاريخ وغايته.

ج/2- أهمية التذكير بالمحتوى الداخلي (الوعي) للإنسان، انطلاقاً من قوله تعالى «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»(الرعد/ 11).

ثم يقارب الباحث الفاضل بين الرؤية الغائية للتاريخ ورجوعية التاريخ (نكوصة). الأولى عدَها الأساس لأنها كما يقول:

أولاً: الحركة الغائية للتاريخ، تكاملية بين زمنين وحياتين وهذا غير القول (بالعودة والنكوص والانكفاء والتحجر)[39].

ثانياً: أسباب ضعف الحضارة (الإسلامية) – ذاتية – وليس لعلة خارجية. مع أن ابن خلدون سبق وقال بعامل خارجي[40]، يستثمر ضعف داخلي. ونحن قلنا بتعامد الأسباب الذاتية والموضوعية[41] في دراساتنا العمرانية.

ثالثاً: لا نهضة جديدة للمسلمين، من غير (تكاملية حركة التاريخ)[42] مع استحضار تجربة (صدر الإسلام) لأغراض الاعتبار والتأسي ليخلص الصدر الأول، إلى (الخطاب المقدس) القائل:

«يا أيها الإنسان أنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»[43].

على أساس ارتقائي – تصاعدي، هكذا

←——— ←——— ←———

(كمال النبوة الإمامة والولاية الإيمان بالحياة الثانية)[44] التي تكمل دورة التاريخ.

10- وإذا كانت الدراسات الرصينة التي قدمها كل من:-

الشيخ عبد الهادي الفضلي[45] ومحمد دكير[46] ومحمد ظي[47] ونبيل صالح[48] والشيخ احمد الوائلي[49] وغيرهم، وحوارات المفكرين[50] محمد حسين الأمين، والشيخ حسن طراده، وحسن حنفي، والسيد محمد بشير الهاشمي، وفتحي يكن، قد دارت حول موضوعات شتى، ذات فائدة معرفية جمة، احتلت دراسة صائب عبد الحميد[51] حول فلسفة التاريخ أهمية استكملنا بها آراء السابقين. وسنقف عندها، لكونها تمثل (المختبر الفلسفي) لحركة الفكر والحياة، أو قل مجال النظرية والتطبيق.

لقد ذهب (عبد الحميد) في تأصيله، لآراء الصدر الأول إلى المنابع الأولى الرقراقة (القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة) ثم حدد منابعه اللاحقة فلسفياً بـ:

أ- الإمام علي (ع) وخطبه في نهج البلاغة[52].

ب- أخوان الصفا في رسائلهم، وقولهم بدورة الحضارة هكذا:

ب/1- الصعود من الحضيض (الفلكي والاجتماعي والسياسي والمعرفي).

ب/2- النمو والازدهار (الصعود إلى الأوج) – النضوج.

ب/3- التوقف، هبوط من الأوج – الانكفاء والتراخي.

ب/4- البوار، الهبوط إلى الحضيض[53].

ج- أبو بكر الطرطوشي[54] وحديثه عن أطوار الدولة الخمسة[55] وهي:

الأول: طور الظفر والاستيلاء على الملك، (التأسيس).

الثاني: طور الاستبداد والانفراد بالسلطة (الوراثة).

الثالث: طور الفراغ والدعة (الترف) والنمو المادي والكمالي – المدني (العمراني) الهائل للحضارة – الأبهة.

الرابع: طور القنوع والمسالمة والانشغال بالكماليات والماديات.

الخامس: طور الإسراف والتبذير والانشغال بالملذات والمظاهر العسكرية، واستعمال القوة في قمع الناس، والخصوم.

د- مالك بن نبي (من المعاصرين)[56] ت 1978 بذات المنظور الأخلاقي.

هـ- عماد الدين خليل ودراسته للتفسير الإسلامي للتاريخ[57] في إطار القرآن[58] والرؤية العقلانية – النقدية- الواقعية للصدر. التي أرساها في (فلسفتنا)[59].

ثالثاً: المعرفة الإنسانية في فلسفة الصدر الأول النقدية:

، موارد اليقين، في فلسفة الصدر الأول، أربعة:-

الأول: الخطاب المقدس الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، توضحه السنة النبوية المقدسة، وذاك هو دليل (النقل)، فالرسول (ص) لا ينطق عن الهوى «أن هو إلاّ وحيٌ يوحى» فلا أشكال في هذا المورد المعرفي، في قضايا الإنسان، والحق والخير والجمال والعدالة.

الثاني: يكمل ذلك، الخبر الوارد عن (الإمام المعصوم) الذي عرّفه الصدر الأول في قوله:

«الخبر، نقل شيء عن المعصوم (ع) استناداً إلى الحس (كما يصنع الرواة) إذ ينقلون نصوصاً سمعوها عن (المعصوم) – ع – بصورة مباشرة، أو غير مباشرة ويعتبر الخبر قرينة أثبات ناقصة، لأننا إذا سمعنا شخصاً ينقل شيئاً عن معصوم (ع) احتملنا صدقه واحتملنا كذبه، فيكون قرينة أثبات ناقصة وتزداد قوة الإثبات إذا نقل شخص آخر نفس الشيء عن

المعصوم (ع) وهكذا يكبر احتمال الصدق.. إلى أن يصبح خبراً متواتراً[60] وهكذا يزداد احتمال الصدق بسبب نوعية الخبر والمخبر ودينه وورعه فإذا شارف حكم الخبر درجة من القطع كان حجة (أي بكثرة المخبرين به أو الوثوق بالراوي).. لأن الشارع جعل خبر الثقة حجة... «وإذا لم يكن ثقة لايؤخذ بروايته، ولا تدخل العملية الاستنباطية»[61]. ليذكرنا بقاعدة أصولية في التصديق، تقول: بتقديم العقل في التصديق في الأحكام على قاعدة أخرى تقول «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع»[62].

الثالث: منطق العقل وإذا انتقلنا من تواتر النصوص والأخبار، إلى (منطق العقل) واعني، (تواتر القضايا المنطقية) على توزع موارد الحكم المنطقي، أرسطياً كان أم إسلامياً؟ هنا يقرأ الصدر الأول، المسألة (قراءة نقدية) دقيقة، منطقية، علمية، بعد أن وجد أن القضية المتواترة، صنف من القضايا اليقينية الأولية، في رأي منطق أرسطو (322 ق.م)... فتصديقنا لوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواتر نقلها، يعتبر في المنطق الارسطي (تصديقاً أولياً). ثم يعرّف التواتر بأنه:

«أخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب»[63].

واذا كان منطق ارسطو، يفترض تصديقاً اولياً بامتناع أتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، هذا التصديق، هو الذي يشكل أساس ثقتنا اليقينية بتلك الحوادث (الوقائع) «فإذا اطّرد الأخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين، عرفنا أن القضية التي اتفقوا على الأخبار عنها صادقة»[64].

ثم يعقب الصدر الأول على هذا الرأي قائلاً «أن تصديقنا هذا استقرائي وليس تصديقاً عقلياً أولياً... لأن الاتفاق لايكون دائمياً»[65].

وهذا نقد لأرسطو ومن قال بالمنطق الصوري، مادامت «القضية المتواترة في رأينا ليست إلا قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في

الاستدلال. كالقضايا التجريبية والحدسية فهي (ناتجة عن) الدليل الاستقرائي»[66].

وهكذا يتضح لنا، أن القضية المتواترة، قضية استقرائية (حسية) مستدلة بنفس الطريقة التي تعالج بها الدليل الاستقرائي، أي قضية استقرائية أخرى عبر مرحلتين على أساس حساب الاحتمال وتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد»[67].

وهكذا يخرج الصدر الأول، بقاعدة معرفية، ذات محتوى (خبري) — يحتمل الصدق أو الكذب — من خلال ماسماه (تطبيق بديهة الحكومة) — الضرورة — والقائلة:

«أن القيمة الاحتمالية المثبتة للقضية المتواترة، حاكمة على القيمة الاحتمالية، النافية لها.. وهذا يعني، أن ضآلة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة ليس لها أي دور مضاد في سير الاستدلال الاستقرائي»[68].

الرابع: منطق الحس والتجربة، الذي يرسي دعائم العلوم كافة، كل حسب، مصاديقه التجريبية، التي حاول الصدر الأول، صياغة خارطتها المعرفية على أساس:

أ- منطق الاستدلال الاستقرائي.

ب- منطق الاستقراء العقلي.

وكلا المنطقين يكملان بعضهما، بحسب المنظور الصدري! لكن النقطة الجديرة بالتنويه، أن جل الموارد المنطقية (الخبرية — المتواترة) و(الحسية — التجريبية) و(الاستقراء الاستدلالي)، ترتكز على (منطق العقل) وشبكته الجدلية المركبة، وهو أمر جعل الرؤية الصدرية للمعرفة توحد المختلفات، وتركب المتنوعات، بين مكونات الوجود اقصد بين (العالم الحسي/ الخارجي / المرئي والمجرب) و(العالم العقلي — الافتراضي — المجرد) توحيده بين (عالم المادة وما ورائها) أو قل الطبيعة وما فوقها، بعد

أن رصف لنا مكونات، هي الأخرى، ذات بناء منطقي جدلي، مثل (الخاص والعام) و(الذات والموضوع) و(الجزئي والكلي) و(الواقعي والعقلي) و(الاجتماعي والطبيعي).

منظومة في إطار (فلسفي – عقلاني – واقعي – نقدي). تتكامل في دوافع (الحاجة والدهشة والرهبة) أو قل (العلم والحكمة والعقيدة).

على وفق هذه الأسس، قرأ الصدر الأول الفلسفات القديمة والحديثة، وحدد موقفه منها! من خلال تصورات ومفاهيم، تعبر عن رؤاه (الصدرية)[69].

حتى أهله ذلك إلى الاصطفاف مع أرباب الحكمة والفلسفة والعلوم، الموسوعيين، باستحقاق، لايغيّبه، الواقع السالب، للحياة والحق والحرية، الذي ختم حياة هذا المفكر.

والآن، ننتقل في متابعتنا لهذه الفلسفة والمنهج من العام إلى الخاص، أي من بيان (مجمل النظرية الصدرية) إلى خصوص، هذه النظرية كما وردت في مؤلفاته الفلسفية.

رابعاً: التحليل النقدي للمشروع المعرفي الصدري في كتاب (فلسفتنا):

أن التحليل الفلسفي، للمنهج المعرفي – النقدي لكتاب (فلسفتنا)[70]، للصدر الأول ومقترباته يشير إلى جملة قضايا، فلقد أمتاز كتاب (فلسفتنا)[71] ببعدين (كوني – انطولوجي) و(اجتماعي – معرفي – أخلاقي)، أفصحت عنها الدراسات الفلسفية الجادة[72] أكمله كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) ومساراته (الكونية – والاجتماعية) تكاد توازي النزعة الأقتصادية في كتابيه (اقتصادنا) و(البنك اللاربوي). والصدر الأول، منذ ستينات القرن العشرين، وهو يرسم ملامح (معالم جديدة) في

الأصول والمعرفة الفلسفية نهج فيها نهجاً (تجاوزياً) تخطى فيه الإشكالات المعرفية التي عانى منها البحث الفلسفي لا على الصعيد العربي الإسلامي، بل على الصعيد الإنساني.

ومن أجل الوقوف على حجم الجهد الإصلاحي في فلسفة الصدر الأول، والإنجاز النقدي، تجاه الفلاسفة والمدارس الفلسفية (التراثية) و(الغربية) نالت الفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة إلى جانب موضوعات نظرية المعرفة والمنطق ومناهج البحث.

1- أما سر هذا التوجه النقدي للصدر الأول، فيعود إلى (كشف التهافت) وتسميته، ومن ثم، عبوره إلى البديل، حتى لايبدو نقده (سلبياً) – نقد لمجرد النقد (الهدم) دون (البناء) ومثل هذا المشروع، في العبور الصائب إلى إجابة السؤال (أين تكمن الحقيقة؟) الكونية – والحيوية. ثم:

2- كيف نصل بالإنسان والمجتمع إلى الوضع الاجتماعي المتوازن؟.

3- ثم بماذا نحقق، وكيف يتحقق (مفهوم الوسطية) والاعتدال والتوازن، على صعيد (الدوافع والمحركات) الحضارية؟

أن الأساس عند الصدر الأول، هو (الإنسان وبعده الميتافيزيقي بعدّه):-

3/أ- خليفة الله في أرضه.

3/ب- وسيلته في الإصلاح والعدالة.

3/ج- غايته تحديد الواجب، والمستحب والمندوب والمكروه، والمحرّم في ثلاثة مجالات كبرى:

الأول: خاص (تعقيل العقيدة الممدود بين الفرد وخالقه).

الثاني: عام (الحياة وحسن استثمار الخيرات) وإنمائها والانتقال ببني الإنسان نحو الأحسن والأفضل والأعدل.

الثالث: المقاصد المعرفية الإنسانية والحضارية، التي يتفاعل فيها (الخاص والعام) تفاعلاً إيجابياً مثمراً.

ماذا يكتشف المتأمل فلسفياً، لكتاب الصدر الأول المدروس؟

أ- البعد الإنساني الذي وجه لأكتشاف خفاياة جل حواراته مع الفلسفة الغربية والفلاسفة الآخرين بما يكشف الخلل الذي عانت منه نظرباتهم. لينتهي من وراء ذلك إلى:

ب- تقديم البديل، الذي يعبر به، تلك الإخفاقات والعقبات من هنا كشفت لنا القراءة المتأنية لكتاب فلسفتنا:-

أولاً: على صعيد المنهج، أراد الصدر الأول أن يقول لنا (أن وسيلة العلوم في المعرفة والتحقق، والحياة، والتقدم، هي غير وسيلة الأفكار والآراء والنظريات الفلسفية ومنطقها الداخلي).

ثانياً: أن وسيلة العقائد ومصادرها الأولى (إلهية - نقلية) على الرغم من إطارها (العقلي) فإن هذه المصادر أمدت الإنسان بمعلومات و(حقائق - نقلية) ومقولات كبرى تتعلق بشؤون صلته في هذه الدنيا مع الحياة الثانية عبر الروح والقلب والنفس ومجمل قضايا الميتافيزيقا.

ثالثاً: أن الإنسان الذي نتحدث عنه، ينتمي إلى العالمين المادي - والعقلي (الروحي) مطلوب منه تحقيق حسن التواصل. ومن هذه الثلاثية أقام الصدر الأول، هيكل المعرفة والفلسفة والحضارة والعقيدة من غير تقاطع أو إقصاء أو تناقض، مستفيداً من قوانينها الداخلية (الباطنية) التي تابع صيرورة تطورها المستقبلي بالكيفية التي وصلتنا عنه، وهو يقيم هيكل مشروعه الفلسفي - العلمي - العقيدي الإنساني. لانريد هنا أن نذهب إلى خارج البعد الحيوي للإنسان، ما دامت الآخرة، تنبني على أفعال الإنسان في الدنيا.

كما لاينتظر القارئ الفاضل أو المستمع، أو المشاهد، أن نعرض لمجمل فلسفة الصدر الأول، فذلك موضوع / موسوعي يتعلق بالأعمال الكاملة، ونحن هنا بصدد (فلسفتنا) حصراً فما هي مسارات البحث الفلسفي - المعرفي - النقدي للشهيد الأول، تجاه فلاسفة الغرب، ومذاهبهم المعرفية؟

1- صحيح أن الإنسان مسألة شغلت تفكير الصدر الأول في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسايكولوجية، لكن جوهر الاهتمام أنصب على (المعرفة) الكاشفة عن وعي الإنسان، انطلاقاً من آية التعبير الداخلي[73].

فماذا لاحظ الصدر الأول، في خارطة هموم الإنسان الغربي؟ يقول:

أ- تدور «حول المعرفة الإنسانية، مناقشات فلسفية جادة (حادة) تحتل مركزاً رئيسياً في الفلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة. فهي نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة فلسفة متماسكة في الكون والعالم (الطبيعة) فما لم تحدد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه، لايمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها»[74].

ب- أن «دراستنا لكل مبدأ، والميزان الأول لامتحان المبادئ هو اختبار قواعدها الفكرية الأساسية، التي يتوقف على مدى أحكامها وصحتها، أحكام البنيات الفوقية ونجاحها»[75].

ج- أن جميع التصورات المركبة عند الصدر الأول، «ترجع بالأساس إلى تصورات بسيطة»[76] بديهية، فطرية (أولية) وتجريبية استقرائية ممتحنة على أرض الواقع بدقة. فثمة، «تصورات سابقة تسبق معرفتنا اليقينية هي بمثابة الينبوع العام للإدراك بصورة عامة»[77] وهي حقيقة وصلته من الملا صدرا[78].

2- وفي نقده للنزعة العقلية الغربية، قال الصدر الأول، منتقداً العقليين، ولاسيما ديكارت (ت 1650م) ومن جاء بعده بأنهم «لم يجدوا لطائفة من المعاني والتصورات مبرراً لانبثاقها عن الحس، لأنها معاني غير محسوسة، فيجب أن تكون مستنبطة للنفس استنباطاً ذاتياً من صميمها»[79]. كما انتقد:

أ- إلى جانب العقليين – الذين سنقف عندهم لاحقاً – التجريبيين (جون

لوك وهيوم ومل) حول الأفكار الفطرية وطبيعتها[80]. التي لم تكن وحدها مصدراً للحقائق المعرفية، مادامت هناك موارد كثيرة تردنا عن طريق الحواس والأحاسيس[81].

ب- وتوقف عند لوك (ت 1704م) حصراً، في قوله، أن العقل صفحة بيضاء يكتسب جميع معارفه من الحواس[82].

كما أنتقد عنده فكرة الامتداد والحركة، واقتران الظواهر والحوادث (العلية) مع بعضها، عند هذا الفيلسوف[83].

ج- أما النقد الذي وجهه الصدر الأول، لدافيد هيوم (ت 1776م) فجاء في أهم مبحث لديه، واعني به (العلية - السببية) وإنكارها[84].

د- لقد رفض الصدر الأول الشك في المعرفة الرياضية – اليقينية – ممتدحاً النظرية العقلية عند فلاسفة الإسلام، وصولاً بهم إلى مدرسة شيراز الحديثة، والقاعدة الذهبية عنده تقول: (فعلى العقل يقام صرح المعارف اللاحقة)[85]. مستفيداً في نقده، هذا من نظرية الحركة الجوهرية لصدر الدين الشيرازي [86]، الذي كان الصدر الأول قريباً منه ومن تلامذته.

3- بهذه الكيفية يدعم الصدر الأول (المدرسة العقلية) وأن هو لم يذهب معها إلى نهاية الشوط، بسبب ملاحظات يسجلها عليها، خارج إطار (القضايا الأولية)[87].

لكنه يخلص من ذلك إلى القول بتكاملية «التجربة مع الميتافيزيقا» الأولى في دائرة العلوم، والثانية في ميدان العقيدة والوجود.

أ- «فالتجربة بمفردها لايمكن لها أن تؤدي ذلك الدور، لولا المبادئ العقلية الضرورية، فالقضايا البديهية (إذاً) هي الأساس في عالم المعرفة» نعم «أن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها»[88].

ب- مع ذلك، فللتجربة فضيلة، تؤكد أن التعاقب في الحوادث يقوم على علاقات (علية)[89] العلية التي أنكرها هيوم.

4- كما أنتقد الصدر الأول، كل من هيوم ومل (ت 1873م). اللذين أكدا على أهمية التداعي بين الأفكار، شرط تعاضد (قضايا العقل مع قضايا الحس والتجربة)[90].

أ- ونوه بالماركسية، وأفكار ماركس (ت 1883م) حين ربط الأخير بين النظرية والتطبيق، بعد أن أدرك صعوبة الاعتماد على مصدر واحد للمعرفة (حس أم عقل) «مادامت التجربة لا تعكس إلاّ ظواهر الأشياء لا جواهرها»[91].

ب- لكنه يعود ليقارن بين الموقف الماركسي والموقف الفلسفي الإسلامي[92] من غير أن يهمل الاتجاهات الشكية والسفسطية لبيرون وسواه فيرفضه على الإجمال.

ج- ثم يعود بنا أكثر من مرة إلى ديكارت ومنهجه الشكي على قاعدة (أنا أفكر، أنا موجود) فهذه الأنا عند الصدر الأول (نفس) حاول من خلالها ديكارت أثبات وجود الله سبحانه، لكن هذا الدليل الديكارتي يتسم في كونه (لا شعورياً) لضبابية قضاياه[93] وكأنه يعتمد على قاعدة تقول «الشيء لا يخرج من لا شيء»[94].

د- أن الصدر الأول يستعير من (أبن سينا) دليل (الرجل المعلق في الفضاء) في رده على ديكارت الذي به أستدل على (النفس). نعم بالنفس (الذات، بالذات)[95].

بمعنى أن الصدر الأول، قد أنتقد أدلة ديكارت مستمداً أدلته، من الفلسفة الإسلامية من خلال (السبب الكافي)[96].

هـ- ومثل ذلك سجله على باركلي (1753م) وحديثه عن مبدأ العلية وصولاً إلى (دليل وجود الله)[97] شأنه شأن نقده السابق لجون لوك في موضوعات الشكل والامتداد والصلابة[98].

5- أما المثالية، فشكلت (إشكالية) مفهومية، عند الغربيين،

لكونها تنطوي على (متناقضة) الخيال، وفوق العقل؛ لذلك حرص الصدر الأول على تحليل هذا المفهوم من خلال بيان صلته (بالنفس) الإنسانية:-

أ- المثالية عنده خارج مقاسات الفلسفة الغربية المادية أو السفسطية، أو الشكية[99] بعدّها حقيقة من النفس المدركة، ومن الإحساسات والإدراكات التي تتابع في داخلها.

ب- هذا المفهوم ينسجم مع أدلة (باركلي) في أثبات مفهومه المثالي، بعد كشف نواقص المعارف الحسية[100].

ج- وانطلاقاً من بديهية قانون (عدم التناقض) الذي به عضد موقف باركلي، لأنه أدرك هذا المبدأ لاشعورياً وليس تجريبياً[101]. من غير أن يغفل عن البعد الذاتي للمثالية، الذي وقع فيه باركلي[102].

د- تلك هي (مداركنا) التي لانشك في حقيقة عائدتها لنا ونقيم عليها دعائم (التصديق والوثوق) المعرفي الصدري[103].

وبها رد على حجج باركلي قائلاً:

«فالإنسان بطبيعته أذن، يخرج من التصورية إلى الموضوعية بالعلم التصديقي لإمكان كشفه الذاتي سواء أكان العلم مصيباً في الواقع أم مخطئاً فأنه علم وكشف على كل تقدير»[104].

هـ- ومد الصدر الأول نقده إلى ما عرف (بالمثالية الفيزيائية) – الميكانيكية – ولاسيما من قال بفرضية الاثير[105] وسواها. اعتماداً على تجربة، نيكلسون – وموزلي، بعد أن أنحل الميكانيك النيوتيني، إلى طاقة حركية مستعيراً من (كارل بيروسن) قوله:

«المادة هي اللامادي، الذي هو الحركة» ونقد الصدر الأول لها يقوم على قاعدة علمية تقول «أن المادة لا تعبر عن الحقيقة الواقعية»[106] بل الفكر أو القلب الذي يفكر[107]. على أساس الكشوف العلمية المعاصرة جداً[108].

6- بهذه الكيفية تراجع المفهوم السلبي للمثالية، بمسمياتها المختلفة،

ليتبقى (البعد الشعوري – النفسي) لها حين التقى الميتافيزيقي مع الفيزيقي، في بناء الصدر الأول لنظرية معرفية متكاملة[109] ذات هوية معرفية (صدرية معاصرة) هكذا:

أ- خلص الصدر الأول، إلى انتقاد الأجوبة الميكانيكية ليتجنب خصومة (المثالي والمادي) السائدة في الساحة الغربية إلى أفق آخر هو (فلسفة واقعية – عقلية – نقدية)[110].

ب- خلص إلى رفع التعارض بين (المادي والميتافيزيقي)[111] الذي كان محور الفلسفات، المادية والوضعية المنطقية وسواهما.

ج- ليعبر بذلك من مأزق المدارس الغربية ذات النظرة الأحادية، إلى نظرة (واقعية – تكاملية) متفوقة على إخفاقات الفلسفة الغربية السائدة في القرن العشرين[112].

7- وإذا كانت المنهجية الصدرية النقدية، قد نالت العقلية والتجريبية، وسواهما من طرق المعرفة، ذهب إلى المدرسة الانتقادية التي أقامها (كانط ت 1804م) فيرى الصدر الأول:

أ- أن كانط قال باستحالة الميتافيزيقا لأنها (الاستحالة) ناشئة من محدودية (العقل) الإنساني... ومعنى هذا، وضع الصدر الأول قضايا الميتافيزيقا في دائرتها المعرفية (الأولية) للوثوق بمحورها المعرفي (النص).

ب- أما القضايا العلمية والطبيعية فهي تقع ضمن دائرة القضايا الثانوية (الاستقرائية). لذلك لم يبق للميتافيزيقا «إلاّ الأحكام التحليلية»[113].

ج- حاول الصدر الأول الموازنة بين قضايا العلم، وقضايا الرياضيات، وقضايا الميتافيزيقا[114].

د- رفض القول بتعذر «دراسة الميتافيزيقا دراسة عقلية»[115].

هـ- حذر من الانسياق وراء المذهب النقدي (الذاتي) لأنه سيقود إلى (المثالية)[116] التي رفضها بعض فلاسفة الغرب نفسهم.

و- ومن أجل تخطي نسبية كانط، كان للواقعية حضورها عند الصدر الأول «لكي نعترف، بأن الأدراكات الفطرية في العقل، هي عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية»[117].

8- كما وقف الصدر الأول عند (النسبية الذاتية) وهو يتأمل آراء هربرت اسبنسر (دون نسبية انشتاين الفيزيائية أو الحتمية الطبيعية). كما أنتقد المنظور الوجودي، عند سورين كيركيجارد، متوقفاً عند الأتجاهات (المتشائمة) التي هالها غياب ماهية الإنسان، المعاصر، بين ضجيج آلات المصانع، والحروب، والموت والدمار...

فكيف لو أمتد العمر بالصدر الأول إلى زماننا هذا في ظل القطبية الواحدية والعولمة، والنزعات الكيوسية الرافضة للقيم الإنسانية والمتشبثة بمنطق القوة! قوة العلم والمال والسياسة والأعلام والجيوش والأنفوميديا؟ ربما – والله أعلم – لكان له ولنا قول آخر.

خلاصة القول:

نخلص من هذه السياحة (في نقدية الصدر الأول) الواقعية إلى مايأتي:-

1- يعد منهج الصدر الأول امتداداً للمدرسة الفكرية العربية الإسلامية، ومرتكزاتها الكلامية والفلسفية والمنطقية لمواجهة تحديات القرن العشرين.

أن تواصلية الصدر الأول تسير متوازية مع سيرورة الفكر الفلسفي والعلمي والمنطقي والأصولي، عبر الفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي وملا صدر الدين الشيرازي ومحسن الفيض..الخ.

2- لم يكن منقطع الصلة عن التيارات العالمية الكبرى كالمدرسة

العقلية والتجريبية والانتقادية والمثالية والماركسية، والظاهراتية، والوجودية وحتى البراجماتية. ومواقفه النقدية تكشف هذا التواصل (الواعي).

3- أن الموقف النقدي للصدر الأول لم يكن انفعالياً أو (دوجماتياً) بمقدار ما ينطوي على قدرة في التخطي إلى موقف أفضل، أنه (نقد بنّاء) وحسب.

4- أن هدف الصدر الأول في موقفه المعرفي – النقدي الوصول بالقارئ إلى (محطة معرفية) تسد الفراغ وتشبع الطموح، وتحول دون وقوع الشباب، فرائس تيارات فلسفية، قد تجذبه من غير أن يدرك مخاطرها عليه وعلى مجتمعه.

5- أن ما يقترحه الصدر الأول من (رؤى معرفية) بديلة لايقوم على أدعاء (امتلاك الحقيقة المطلقة) في بعدها الإنساني الحيوي، ولايعتمد الإكراه والقسر بل الحوار، وثقافة الإقناع، والحكمة البالغة، فالكلمة الطيبة صدقة، في الوصول إلى الأحسن والأفضل والمجتمع الأعدل، والإنسان الأقدر على صناعة حياته وأداء دوره (العمراني).

6- يخلص الصدر الأول، من مشاريعه هذه إلى نوع من التكاملية (المصالحة) بين (العلوم والفلسفات والعقائد) مركزها الإنسان، خيط ممتد من عالم الطبيعة إلى ماورائها. على قواعد جدلية، ومنطقية، أكثر منها، عضوية – قسرية.

7- ماذا نريد من مفكر أستوعب (الأصيل والجديد) وحاول المصالحة بين التراث والتنوير، بكيفية، انتهت به إلى الاندماج مع مشروعه (الحيوي) فلم يعد ثمة فاصل بين (محمد باقر) الإنسان، والمفكر، والعقيدة والحياة، لذلك بذل حياته من أجل الفكرة (المشروع).

8- وأخيراً لابد أن نعترف، أن العديد من موارد الصدر الأول، لم تجد من الباحثين، فحصاً دقيقاً بسبب (الاستعجال) و(السطحية) في التناول، فالمشروع المعرفي – النقدي – الواقعي – التكاملي، للصدر الأول، أعمق من ذلك وأوسع! به حاجة إلى من يتتبع آثره! لكي يرسم حدود خارطته المعرفية – الوجودية والإنسانية.

أما الخلاصة النقدية فنقول فيها للقارئ الكريم:

هكذا تتكشف للقارئ الفاضل، طبيعة المنجزات المعرفية الفلسفية على الصعيد النقدي للصدر الأول ولاسيما في دائرة (الحوار مع الفلسفة الغربية) بتياراتها الكبرى، وفلاسفتها المعروفين، ومدارسها الفكرية وهذا يعني، أن الصدر الأول قد أنجز شروط (إنتاج النص الفلسفي) في بعده النقدي، وهو يشخص الخلل، من النصوص المدروسة، ويتخطى مواقع ذلك الخلل، إلى موقع جديد (صدري) يرتقي ويتخطى إلى (ماوراء) الرأي المنقود، تاركاً للقارئ حرية تأمل، المشروع المعرفي وحيثياته.

هذا على صعيد، التفلسف العقلي، والمنهج المنطقي في دائرة الإنجاز الحيوي ـ الحضاري الذي هو بالفعل الإنساني الصق! ولدوافع العمران ومحركاته أقرب وبتراكمات العلوم والتكنولوجيا اظهر. أما الجانب العقيدي وإطاره المعرفي، فهو موضوع، رؤية فلسفية ميتافيزيقية لها منطقها، وميادينها لايخضع لمعايير الحس والمادة والتجربة، بمقدار ما يستثير به العقل، وينوّر القلب والأيمان وفي ذلك يطول الحديث ويتشعب! ولكل مقام مقال عند محمد باقر الصدر. ذلك هو (قول الفلسفة) المتواضع في حقيقة الإنجاز الفلسفي لهذا المفكر، اعتماداً على مؤلفاته الفلسفية والمنطقية ووسائله المنهجية وغاياته النقدية.

فعسانا وفقنا في حوارنا معه، لما نبلغ به (الحقيقة)، وعذراً أن جاءت المحاولة مشوبة، بما يحول بينها وبين انكشاف ضوء الصباح وذاك هو الوسع الذي به نبلغ، الحكمة ونقترب من الحقيقة، قدر المستطاع والله من وراء القصد.

هوامش الفصل التاسع

1- يراجع كتابنا: الفكر السلفي، طبعة دار عويدات ط1 بيروت 1977. وتم تطويره في مطبعة دار مجدلاوي، عمان 2008 ولاسيما الباب الثاني، وهو يتحدث عن حسية الاتجاه السلفي عند الاثنا عشرية، وتحوَل الخبر المتواتر إلى يقين، يعتد به في الاجتهاد والفتيا.

2- هذا عنوان كتاب لنا انجزناه عام 2008 في اشتراطات العصور والعامل الغائب ص1- 212، اما باكورة دراساتنا النقدية، فكانت: عن العقل عند الشيعة الامامية للدكتور رشدي عرسان عليان – بغداد 1973 بدراسة نقدية والمنشور في مجلة البلاغ البغدادية – عام 1973، الوارد في الفصل الرابع في هذا الكتاب إلى جانب الفصول الأخرى.

3- دراسة بعنوان الحضارة المعاصرة بين الاعتدال والاعتلال 2007 وصولاً إلى كتب:

أ- الإنسان والواجب اشكالية فلسفية بغداد 1998.

ب- الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه عمان 2005.

ج- العرب ومنطق الازاحات، عمان 2005.

د- الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية عمان 2007.

هـ- محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين – المنوه به في السطور السابقة.

4- هو السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد اسماعيل، بن السيد صدر الدين الموسوي.. المولود في الكاظمية – شمالي بغداد – يوم 25 ذي القعدة سنة 1353 هـ الموافق سنة 1935 م ولقب (الصدر) جاءه من جده الاعلى (صدر الدين) محمد العاملي، الموسوي، وكان من اعلام الشيعة الامامية الاثنا عشرية في لبنان (وبلاد الشام).

امه، كريمة الشيخ آية الله عبد الحسين آل ياسين، في مدينة الكاظمية.

تشير دراسات الترجمة، إلى ان نبوغ (محمد باقر) ظهر في سن الثالثة من عمره، لذلك ما ان بلغ الثالثة عشرة، حتى سافر إلى النجف الاشرف لاكمال علومه الحوزوية.

يراجع عن حياته مفصلاً:

د. خالد العطية:- سيرة السيد الصدر منشورة في عدد خاص لمجلة المنهاج ع 17 بيروت، ربيع 1421 هـ 2000 م ص7 – 8.

5- الشيخ خالد العطية: سيرة السيد محمد باقر الصدر العلمية – مصدر سابق ص9.
6- أيضاً ص10.
7- أيضاً ص10 – 11.
8- العطية: سيرته العلمية ص11.
9- العطية: المصدر السابق، ص11 – 12.
10- السيد محمود الهاشمي: الصدر الأول ومعالجاته الفكرية (دراسات عن فكر السيد) ملف مجلة المنهاج ع 17 بيروت 2000 ص 13 – 22.
11- أيضاً ص22.
12- زكي الميلاد: السيد محمد باقر الصدر وتجديدات الفكر الإسلامي المعاصر، (المنهاج ع17) ص23، وص39.
13- أيضاً ص 40- 44 (ولا سيما كتابه البنك اللاربوي).
14- زكي الميلاد: مصدر سابق ص45.
15- أيضاً ص45- 46 ؛ معتمداً على مؤلفاته الاساسية.
16- كمال السيد: الامام الشهيد محمد باقر الصدر والتجربة التاريخية (المنهاج ع17) بيروت 2000 ص49- 80.
17- محمد دكير: الإبداع الفكري والعطاء العلمي للشهيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17) ص81 وما بعدها.
18- أيضاً ص88- 92.
19- أيضاً ص94- 95.
20- أيضاً ص98- 99.
21- أيضاً ص100- 104.
22- حسين سعد: منهج السيد محمد باقر الصدر، في اثبات اصول الدين (المنهاج ع17 بيروت 2000).
23- أيضاً ص110- 112.
24- أيضاً ص113- 119.
25- أيضاً ص120.
26- السيد عمار ابو رغيف: نظرية المعرفة (للشهيد الاول) في ضوء كتاب الاسس المنطقية (المنهاج ع17 بيروت 2000 ص125).
27- أيضاً ص126- 130.
28- أيضاً ص130- 133.
29- د. جميل قاسم: نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17

بيروت 2000 ص135- 139).

30- أيضاً ص139.

31- أيضاً ص140- 149.

32- حسن حنفي: تجديد علم الاصول – قراءة في كتابات الامام الشهيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17 بيروت 2000 ص151- 163).

33- أيضاً ص163- 166.

34- أيضاً ص166- 171.

35- في دراسته الموسومة: حول منهج للشهيد الصدر (قدس) الاقتصادي (المنهاج ع17 ص175- 188).

36- في دراسته الموسومة: اقتصادنا من وجهة نظر مختلفة (المنهاج ع17 ص188- 221).

37- في بحثه الموسوم نظرية العمل السياسية عند الشهيد الصدر (المنهاج ع17 ص334) ولاسيما موقفه من ولاية الفقيه – والمرجعية ص235- 277.

38- في دراسته الموسومة فقه التغيير بين سيد قطب والسيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17 ص291 وماتلاها).

39- احمد راسم: مصدر سابق ص299.

40- ابن خلدون: المقدمة (دار القلم) بيروت 1978 ص4 وماتلاها.

41- علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة – دار الكتاب الثقافي – اربد 2005 ص72 وماتلاها.

42- احمد راسم: مصدر سابق ص301- 303.

43- الانشقاق / 6.

44- احمد راسم: مصدر سابق ص305- 307.

45- في دراسته الموسومة: عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من اصول للدستور الإسلامي (المنهاج ع17 ص331- 340).

46- في بحثه الموسوم: الشهيد الصدر ونهضة الفقه الإسلامي المعاصر، (المنهاج ع17 ص341- 353).

47- في بحثه الموسوم: الفكر السياسي والدستوري عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17 ص354- 359).

48- في دراسته الموسومة: رؤية الشهيد الصدر (قدس) لظاهرة الدولة الدينية وضرورات الدعوة اليها (المنهاج ع17 ص377- 398).

49- في هموم المنبر عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر (المنهاج ع17 ص401-

410)

50- في المائدة المستديرة: حول السيد الصدر وفكره، والمنشورة في (المنهاج ع17 ص436- 465).

51- في دراسته الموسومة: التفسير الإسلامي للتاريخ، دور الشهيد الصدر فيه (المنهاج ع17 ص411 ومابعدها).

52- صائب عبد الحميد: مصدر سابق ص411- 413.

53- ايضاً: ص414.

54- ايضاً: ص415- 417.

55- ايضاً: ص416- 417.

56- ايضاً: ص417، ونظريته في (الإنسان والتراب والزمان).

57- ايضاً: ص418- 419.

58- في البقرة / 30 و143 و213، والاعراف / 69، وفاطر /39، والاحزاب /72/ والنساء /41 و58، والنجم /39 ، والإنسان /3 وآل عمران /104 و159 والتوبة /71.

يراجع محمد باقر الصدر (التفسير الموضوعي) الفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية ص107 وماتلاها.

59- رائد جبار: قراءة في كتاب فلسفتنا دراسات فلسفية بيت الحكمة ع20 بغداد 2007 ص43- 133.

60- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للاصول النجف الاشرف سنة 1385 هـ ص 167.

61- ايضاً ص167.

62- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة في الاصول ص149 (الهامش).

63- محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء – النجف الاشرف ص 426.

64- ايضاً: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

65- محمد باقر الصدر: آيضاً ص426.

66- ايضاً.

67- محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء ص431.

68- ايضاً: ص433.

69- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للاصول: ص149.

70- عديدة هي الطبعات التي صدرت للكتاب المذكور، ولكن التخصص فيه يبدو لدار التعارف – في بيروت – التي اصدرت الكتاب طوال العقود الاخيرة.. بدءاً

من عام 1972 وما تلاه.

71- تناول الباحث الجاد رائد جبار، في اطروحة الدكتوراه التي انجزها في قسم الفلسفة- اداب – المستنصرية عام 2007 ثم عرض لمحاضرة له قدمها في بيت الحكمة يوم 15 /4 /2007 تحت عنوان قراءة في كتاب فلسفتنا للسيد محمد باقر الصدر – ونشرت في دراسات فلسفية ع20 كانون الأول 2007 ص143- 153، عدّت بحق من الدراسات الفلسفية الرصينة التي بنا حاجة أليها، في فهم المشروع الفلسفي للصدر الاول.

72- أشرف كاتب هذه السطور على اطروحة دكتوراه بعنوان نقد المفكرين العراقيين للفلسفة الغربية (الصدر انموذجاً). وعاد صاحبها من (بعثة بحثية) إلى احدى الجامعات الايرانية لاستكمال مستلزمات بحثه هو الباحث (جبار علي سيد) بهدف إضافة الجديد إلى الدراسات الفلسفية النقدية فنال على ذلك الإنجاز تقدير ممتاز من 2009/3/3 من قسم الفلسفة كلية الآداب- جامعة المستنصرية.

73- الرعد /11 «ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم».

74- محمد باقر الصدر: فلسفتنا طبعة دار التعارف بيروت 1972 ص67.

75- أيضاً ص61.

76- أيضاً ص69.

77- أيضاً ص67- 68.

78- في حديثه عن (التصور والتصديق) على وفق الرؤية السينوية التي طبعت بصماتها على مدرسة شيراز الفلسفية الحديثة.

79- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص72.

80- أيضاً ص73.

81- أيضاً ص73.

82- أيضاً ض75.

83- أيضاً ص60 منتقداً لوك في نظرية المعرفة ص73- 75.

84- أيضاً ص60- 62.

85- أيضاً ص111.

86- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص78.

87- يخص بالنقد القضايا الثانوية: راجعها في فلسفتنا ص65.

88- أيضاً ص68.

89- أيضاً ص71- 72.

90- أيضاً ص72.
91- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص81.
92- أيضاً ص109.
93- أيضاً ص99.
94- أيضاً ص99- 100.
95- أيضاً ص100- 101.
96- أيضاً ص101- 102.
97- أيضاً ص123- 124.
98- أيضاً ص103.
99- محمد باقر الصدر: فلسفتنا. ص104- 105.
100- أيضاً ص107.
101- أيضاً ص107- 108.
102- أيضاً ص109.
103- أيضاً ص110.
104- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص112.
105- أيضاً ص115- 116.
106- أيضاً 116- 117.
107- ناقشنا ذلك مفصلاً في كتابنا محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين – دار نينوى دمشق 2009 ص132 ومابعدها.
108- جون.ر. سيرل: العقل: مدخل موجز عالم المعرفة ع343 الكويت 2007 ص123 ومابعدها.
109- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص117.
110- أيضاً: ص118- 119.
111- أيضاً: ص120- 122.
112- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص128- 130.
113- محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص130.
114- أيضاً: ص131- 132.
115- أيضاً: ص132.
116- أيضاً: ص132.
117- أيضاً ص133. وللاستزادة تراجع الصفحات 67- 129.

خاتمة الكتاب

مفكرو الكوفة وبغداد وطبرستان، مثلث يتصل مع بعضه، عقيدياً، وجغرافياً وعلمياً لاندرك علاقاته الاّ بقراءة هذا الكتاب، والنبش في حيثيات التاريخ والتراث والأحاطة بالجغرافية، جغرافية حركة الرجال والفكر والحياة فمثلما ساح سيل المعرفة الآتية من الإغريق وأمم الفرس والهند، عبر السريان إلى العربية في بيت الحكمة (ببغداد).. ليتجه غرباً، إلى دمشق والقاهرة والقيروان، وفاس ومكناس وصولاً إلى قرطبة وغرناطة، ومراكز العلم ورجاله (في القرون الأربعة من الثالث – السادس) الهجرية.

ساح معه نهر آخر من الآلام، والمشاريع والهموم، والآراء الفلسفية والكلامية من (الكوفة) بأتجاه الشرق، عبر بلاد فارس ليستقر في بلاد الديلم منذ سنة 250 هجرية/ إلى منتصف القرن الرابع الهجري ليعود منه فرعان إلى الديار العربية أوله إلى اليمن حيث قيام الدولة الزيدية قبل نهاية القرن الثالث الهجري وآخر إلى تونس، فالشمال الافريقي وصولاً إلى القاهرة ممثلاً بالدولة الفاطمية...

هكذا التقت (الجغرافية) مع الحضارة والفكر والدين والعلم والفلسفة والأدب لتشكل لنا المكونات التي وجدناها في الباب الأول من هذا الكتاب وأن بدت فصوله متباعدة مع بعضها، لكن التاريخ والجغرافية والفكر اجتمعت مرة اخرى عند بغداد لنطل منها على قضايا علم الكلام الحديث ومناهج البحث والحضارة والعلوم

المعاصرة، فكانت (باقة) هذا الباب قريبة من ذاكرة القارئ الحية! التي تركنا له الحكم على جوهر المشروع وآلياته مادام الأمر قد وصلنا به إلى حيث نقف الآن! ونحن نستشرف المفهوم المعرفي لاقليم الكوفة عبر خمسة عشر قرناً وزيادة بين الأمس واليوم.

تاركين الكلمة الأخيرة لقارئ الكتاب التي لايعلو عليها كلمة! تركناها له بعد أن قلنا كلمتنا ما قبل الأخيرة هكذا هو دأبنا فيما كتبنا مادام الكتاب هو شهادة الزمان والمكان والإنسان للآتين من القراء في جميع الأزمان والأماكن التي يصل اليها حلقاته في سلسلة من الحوارات التي تنشد الحقيقة الصائتة حتى وإن كانت صامتة!

جدل الخاص والعام

دراسة في إقليم الكوفة الحضاري والسؤال الفلسفي

يمتد هذا الكتاب الى الماضي الحضاري، في هذه الربوع مثلما يتسع لشخصيات اسلامية حديثة ومعاصرة كان لها دور في علم الكلام الجديد، والتجديد الدْيني لمواجهة متغيرات الحياة المعاصرة ومتطلباتها، واذا كانت الكوفة الأسلامية تمثل بيئة معرفية تنتمي الى أقليمْ حضاري عريق (سومري – أكدي – بابلي – كلداني) أثمر الكثير من الثمار الكلامية والعلمية والفلسفية والعرفانية العربية الأسلامية، هذا فيما يتعلق بالتراث، فأن لضرورات العصر أثرها في ضبط العلاقة بين الفلسفة والدين والحياة، لمواجهة منطق التغير و... والتحدي الذي يعصف بالمجتمع العربي الاسلامي الحـ... والمعاصر وهو يتأهب لدخول عصر (الحداثة) ... والتنوير الأسلامي العقلاني النقدي، كما نبه علي... الفكر الاسلامي في القرن العشرين، من غير أ... ضغوط (العولمة) ومنطقها الصارم، الذي انتهى بأصحا... اعلان (ارهابية الاسلام) و(دموية الدين)!



